嘉祥吉藏學說

廖明活著

臺灣學生書局印行

序

印度之大乘佛教分中觀與瑜伽行兩系，而前者乃通過鳩摩羅什翻譯龍樹、提婆的中論、十二門論和百論而傳入中國。於東晉末年和劉宋初葉，由於鳩摩羅什及其直弟的宣揚，龍樹的中觀教學在中土曾頗被傳習。但踏入齊、梁之世，因爲成實論與跟瑜伽行佛教有密切關係的十地經論和攝大乘論日益流行，中觀教學陷於式微。至於在陳、隋之世復興龍樹、提婆之三論學統，使中觀佛教的無得精神能重耀於漢土，則以吉藏居功最偉。

吉藏與天台智顗和地論師慧遠並稱，爲隋代顯赫一時的學僧，並被史家尊爲龍樹三論教學在華的中興者，在中國佛教思想史裏佔一非常重要的位置。且其著作立論明晰，陳義警捷，單就義理言亦甚可觀。惜其學後繼乏人，書且多佚於中土。淸末雖自東瀛覓回，惟硏習者不多，除了一些佛教史、哲學史的概論式簡介外，有關吉藏的漢文專述寥寥可數。本書試圖通過吉藏著作中幾個基本概念的詮釋，對其學說作一較全面的闡述。惟學淺識陋，錯漏在所難免，苟能充拋磚引玉之功，亦深幸焉。

本書撰寫始於一九八〇年初，前後費了約兩年時間。其中各主要部分曾分別在內明、東方文化及香港大學中文系集刊發表❶。現略加補正整理，合爲首尾一貫的一卷，當更方便讀者把握吉藏思想的整體脈絡。

註釋

❶「吉藏學說初探——吉藏的生平、著述與學說背景」內明第一〇三——一〇七期（一九八〇——一九八一）。
「吉藏學說初探(二)——以無得爲基本精神的吉藏教學」內明第一〇八——一一四期（一九八一）。
「吉藏的佛性觀」東方文化第一九期（一九八一）。
「吉藏的八不中道說」內明第一二二——一二五期（一九八二）。
「吉藏的二諦觀」香港大學中文系集刊第一期（一九八五）。

目錄

第三章　吉藏的二諦觀

第四章　吉藏論八不中道

第五章　吉藏的佛性觀

第一章　吉藏的生平、著述與學說背景

第一節　吉藏生平❶

吉藏（五四九—六二三）俗姓安，先世爲西域安息國太子世高之苗裔，祖父因避仇遷南海，世居交廣之間，後遷金陵而生藏❷。藏家歷代奉佛至篤，其父出家名道諒。道宣（五九六—六六七）續高僧傳卷十一形容道諒：

> 精勤自拔，苦節少倫，乞食聽法，以為常業。每日持鉢將還，跣足入塔，遍獻佛像，然後分施，方始進之。乃至涕唾便利，皆先以手承取，施應食衆生，然後遠棄。其篤謹之行，初無中失❸。

可見諒事佛之誠至。藏童蒙時曾從父見眞諦（四九九—五六九），吉藏之號據說是眞諦賜與的❹。及稍長，藏又共父列興皇寺三論學宗匠法朗（五〇七—五八一）教席，隨聞解悟，遂從法朗出家❺。在興皇指導下，其學日有進境，道宣記他：「採涉玄猷，日新幽致，凡所諮稟，妙達指歸。」❻年十九卽替法朗演說學旨，其精於辭令，頗爲時人稱譽。及二十一受具足戒

後聲名更盛[7]，時權貴如陳桂陽王，便是聞藏所宣義旨而皈依內學。

開皇八年（五八八），隋軍南下，藏避亂東遊會稽秦望山，後歸止嘉祥寺，因而有嘉祥大師之號[8]。值陳、隋廢興，世局動蕩，大師「志在傳燈，法輪相繼」，於嘉祥寺廣設講筵，從遊者成市。及開皇末歲，受晉王廣延，入住江都慧日道場[9]，未幾遷長安日嚴寺[10]。藏甚得京師道俗貴遊禮重，其應曇獻禪師（？—六四一）之邀開講，則：

> 七衆聞風，造者萬計，隘溢堂宇，外流四面，乃露縵廣筵，猶自繁擁。豪族貴遊，皆傾其金貝；清信道侶，俱慕其芳風。藏法化不窮，財施填積，隨散建諸福田，用旣有餘，乃充十無盡藏。[11]

其能感物若是。

及唐代隋，高祖親召釋宗，衆以藏機敏，推爲言主，以「惟四民塗炭，乘時拯溺」勉於時君[12]，高祖欣然共語，勞問不覺影移。武德三年（六二〇）被任爲綱維法務之十大德之一，居實際、定水兩寺，後應齊王元吉之請移居延興寺。時藏已年長氣衰，屢爲疾苦，帝室異供良藥交賜不斷。武德六年（六二三）卒，年七十五[13]。

吉藏長於義學，爲一典型學僧。道宣記云：

> 在昔陳隋廢興，江陰凌亂，道俗波迸，各棄城邑。乃率其所屬往諸寺中，但是文疏，並皆收聚，置于三間堂內，及平定後，方洮簡之。故自學之長，勿過於藏，注引宏廣，咸由此焉。[14]

居亂世猶不忘文疏的收集與整理，可見其治學之勤。又藏一生弘揚內典不遺餘力：

> 講三論一百餘遍，法華三百餘遍，大品、智論、華嚴、維摩等各數十遍。並著玄疏，盛流於世。[15]

惟其出身江表，頗染南方名士玄談之風，並喜交結時俊，年少時即以「精辯鋒遊，酬接時彥，綽有餘美」[16]而名滿江都。且其混有胡族血統，儀貌殊異，尤易引人注目。道宣描寫他初抵長安時：

> 道俗雲屯，見其狀則傲岸出群，聽其言則鐘鼓雷動。藏乃遊諸名肆，薄示言蹤，皆掩口杜辭，尠能其對。[17]

其議論驚捷，吐辭榮美，一時道俗為之傾倒。而吉藏亦頗以此自豪，常高據論席，以折服名家為快[18]。故道宣在本傳中雖極稱其天資與學養，對其品格評價卻很不客氣：

> 初藏年位息慈，英名馳譽，冠成之後，榮扇逾遠。貌像西梵，言實東華；含嚼珠玉，變態天挺；剖斷飛流，殆非積學。對晤帝王，神理增其恒習；決滯疑議，聽衆忘其久疲。然愛狎風流，不拘檢約，貞素之識，或所譏焉。加以縱達論宗，頗懷簡略，御衆之德，非其所長。[19]

吉藏歿後其學迅即失傳，其未能建立一足以立己立人之崇高宗教人格，是一很重要因素。

註釋

❶ 吉藏生平記述，古籍中以唐道宣、續高僧傳卷十一本傳最詳贍，近人論著則以平井俊榮、中國般若思想史研究（東京、春秋社、一九七六）第二篇序章「嘉祥大師吉藏傳」最富條理。本章以此二者爲基本參考資料。

❷ 日僧安澄（七六三——八一四）中論疏記卷一載吉藏籍貫：「俗姓安氏，是安息國太子世高苗裔。母憑氏，卽揚州金陵里女也」（高楠順次郎、渡邊海旭編、大正新脩大藏經、下簡稱大正藏（東京、大正一切經刊行會、一九二四——一九三四）卷六五、頁二中）。

❸ 大正藏卷五〇、頁五一三下。

❹ 眞諦爲玄奘（約六〇二——六六四）前中國最重要的瑜伽行系佛典翻譯者，其開創之攝論學，爲南北朝末年至唐初葉的佛門顯學。

❺ 續高僧傳本傳記吉藏七歲投法朗門。惟同書卷七法朗傳謂法朗於永定二年（五五八）奉勅入京，住興皇寺（大正藏卷五〇、頁四七七中），則吉藏初會法朗時，最早不能年輕過十歲。安澄中論疏記卷一記藏「梁代初年十三出家」（大正藏卷六五、頁二中——下），似較爲可信。

❻ 大正藏卷五〇、頁五一三下——五一四上。

❼ 安澄中論疏記卷一：「年二十一受具」（大正藏卷六五、頁二下）。

❽ 嘉祥寺乃東晉孝武帝年間（三七二—三九六）瑯琊王薈所建。梁慧皎高僧傳卷六道壹傳云：「頃之，郡守瑯琊王薈於邑西起嘉祥寺，以壹之風德高遠，請居僧首。壹乃抽六物遺於寺，造金牒千像」（大正藏卷五〇、頁三五七中）。

❾ 續高僧傳卷十五云：「（楊廣）自爰初晉邸即位，道場慧日、法雲，廣揚釋侶；玉清、金洞，備引李宗」（大正藏卷五〇、頁五四九中），則慧日乃煬帝爲晉王時爲了提倡釋、李而立的四道場之一。同書卷二五法安傳記大業初居慧日道藝達二千餘人（大正藏卷五〇、頁六五二上），則有隋一代，慧日爲南方名僧薈萃之地。

灌頂（五六一—六三二）編國清百錄內收吉藏致智顗（五三八—五九七）書簡，其啓書云：「吳州會稽縣嘉祥吉藏稽首和南。」此函吉藏自註爲成於開皇十七年（五九七）八月二十一日，可見於開皇十七年，吉藏仍居嘉祥寺（大正藏卷四六、頁八二二上—中）。又開皇十九年（五九九）藏已遷長安日嚴寺（見下註❿），則吉藏入駐慧日道場，當在開皇十八年（五九八）前後。

❿ 安澄中論疏記卷一云：「十九年從王入京，停日嚴寺」（大正藏卷六五、頁二下），又隋書卷二高祖紀云：「十九年春正月癸酉大赦天下，……二月己亥晉王廣來朝」（二十五史、第三冊（台北開明書局、一九六九）頁二三四九下），均可充吉藏於開皇十九年移居長安的佐證。據續高僧傳卷二彥琮傳，日嚴寺乃晉王爲翻經大德彥琮（五五七—六一〇）營造（大正藏卷五〇、頁四三七上）。又同書卷十一辯義傳載「時有沙門智矩、吉藏、慧乘等三十餘人，並煬帝所欽，日嚴同止（大正藏卷五〇、頁五一〇下），可見日嚴寺在隋爲沙門碩學聚居之所。

⑪ 續高僧傳卷十一（大正藏卷五〇、頁五一四上）。

⑫ 同上註頁五一四中。

⑬ 安澄中論疏記卷一云：「傳云：武德六年五月，春秋七十有五，奄然而化。碑云：法師自少迄長，經歷三代，即陳至大唐，幷七十一歲。只傳碑亦違。何者？傳既云眞諦三藏名爲吉藏，即知生梁代，又云生年七十五歲，碑云七十一歲。述義云：大師年七十八，處於房宇，端坐而卒，猶如入定，形色不變。古舊如此，相傳久矣。有人解云：從梁代迄唐武德六年，合九十歲」（大正藏卷六五、頁三上—中）。可見在安澄時代，吉藏壽數問題已有種種異說。吉藏碑謂「陳至大唐，幷七十一歲」，可能是指吉藏自陳至唐初的年歲，如此則與本傳記載無忤。又眞諦於五四八年抵華，若吉藏年九十，便當生於五三四年前後，如此則續高僧傳不應有孩提見眞諦之言，故九十之說應不確。述義作者據平井俊榮考證應爲日僧智光（見前引書、頁三五一）。智光（七〇八—？）生年遠較道宣爲晚，其說不知所據自何，故今取道宣說。

⑭ 續高僧傳卷十一（大正藏卷五〇、頁五一四下）。

⑮ 同上註。

⑯ 同上註頁五一四上。

⑰ 同上註。

⑱ 道宣於吉藏本傳中寫藏與僧粲（五二九—六一三）論難：

隋齊王暕夙奉（藏）音猷，一見欣至，而未知其神府也。乃屈臨第，幷延論士，京輦英彥相

從，前後六十餘人，並已陷折前鋒，令名自著者，皆來總集，藏爲論主。……時沙門僧粲，自號三國論師，雄辯河傾，吐言折角，最先徵問，往還四十餘番。藏對引飛激，注贍滔然，兼之間施體貌，詞采鋪發，合席變情，赧然而退（同上註頁五一四上—中）。

同事亦載續高僧傳卷九僧粲傳，中並述及此次論會來由：

有沙門吉藏者，神辯飛玄，望重當世，（齊）王（暕）每懷摧削，將傾折之（同上頁五〇〇下）

則陳王暕遍邀論士與藏講辯，非僅因「一見欣至」這樣簡單，亦可見藏喜誇示辭鋒之習，時人多有頗不以爲然者。吉藏也非出師必捷，同書卷九智脫（五四一—六〇七）傳記：

沙門吉藏，命章元坐，詞鋒奮發，掩蓋玄儒，道俗翕然，莫不傾首。脫以同法相讓，未得盡言。藏乃顯德自矜，微相指斥。文至三解脫門，脫問曰：「三解脫門以何箭射？」藏曰：「未解彎弧，何論放箭？」脫即引據徵勘，超拔新奇，遂使投解莫從，處坐緘默（同上頁四九九上）。

道宣對吉藏那「薄示言蹤」，以使人「掩口杜辭」爲能態度之不滿，溢於言表矣。

⑲ 同上註，頁五一四下。

第二節　吉藏著作

吉藏是中國著述最豐之僧人之一，其作品見諸各經錄記載達五十種之多❶，其中近半現已散佚，且異名同書、眞僞未詳者當亦不少。近年日人在這方面做了許多考證功夫❷，惟就現存資料，欲得悉本來面目，實在非常困難。今將大正新脩大藏經與卍續藏經所收現存吉藏論著二十六種，分類表列如下：

甲、佛教概論書

(1)二諦義三卷

(2)大乘玄論五卷

乙、佛教經典概述

(3)華嚴經遊意一卷

(4)淨名玄論八卷

(5)維摩經遊意一卷

(6)彌勒經遊意一卷

(7)大品經遊意一卷

(8)法華經玄論十卷

(9)法華經遊意一卷

(10)涅槃經遊意一卷

(11)三論玄義一卷

丙、佛教經典注疏

(12)維摩經義疏六卷

(13)維摩經略疏五卷

(14)勝鬘經寶窟六卷

(15)金光明經疏一卷

(16)無量壽經義疏一卷

(17)觀無量壽經義疏一卷

(18)大品經義疏十卷（欠卷二）

(19)金剛經義疏四卷

(20)仁王經疏六卷

(21)法華經義疏十二卷

(22)法華經統略六卷
(23)法華論疏三卷
(24)中觀論疏十卷
(25)十二門論疏三卷
(26)百論疏三卷

在此衆多著作中，二諦章(1)通過眞俗二諦意義之詮釋，發揮龍樹不落二邊的中道宏旨；而大乘玄論(2)則除了概括地介紹了中觀系佛敎的基本觀念如「二諦」、「八不」外，更站在中觀系觀點，對當時流行的一些重要佛敎概念如「佛性」、「一乘」、「涅槃」、「淨土」等作出重新釐定；此二者實爲認識吉藏思想的最基本入門書❸。吉藏以三論爲家學，故其闡釋三論的著述，也是研究其學說不可缺的參考材料，中以三論玄義(11)提綱挈領，中觀論疏(25)論理綿密，最爲可觀。又自東晉以來，法華經與維摩經廣行中土，其陳理亦多有可與中觀敎旨相通處。吉藏申述此二經意旨的論著甚多，中以法華玄論(8)與淨名玄論(4)最具理趣，若與其時人有關此二經之著述比較，當可突出吉藏三論敎學的獨特地方所在。又涅槃經之佛性說在南北朝盛極一時❹，而被視爲「佛性」同義辭之「如來藏」概念，自楞伽經以還更與瑜伽行思想發生關係，爲玄奘東返前中國瑜伽行系佛敎的中心敎理。「佛性」一辭不見於龍樹現存著作中，吉藏對此異宗問題的處理，最能反映出其學說的總方向。而在這方面，除了大乘玄論之「佛性章」外，涅槃經遊意(10)與勝鬘經寶窟(14)也提供了不少寶貴資料。

吉藏往往於其論著中自述寫作年月，且喜自相徵引，故其作品中保留了不少撰述先後關係的線索。以上提及的八種重心著作中，二諦義並沒有引用吉藏其他章疏，章節的編排聯接也不太嚴謹精審，當是尚未成熟時期的作品。又大乘玄論卷四云：「然昔在江南，著法花玄論，已略明二智」❺，可見法華玄論成於江南，也是吉藏早年之作。勝鬘經寶窟署名「慧日道場沙門釋吉藏撰」，書既撰於慧日道場，當亦爲江南時代論著。吉藏於維摩經義疏卷一中云：「余以夫開皇之末，因於身疾，自著玄章」❻，「玄章」應指淨名玄論，則淨名玄論之成，約是開皇末歲，此時藏已遷長安日嚴寺。又中觀論疏卷五云：「大業四年，更作一勢釋之」❼，「大業」爲煬帝年號，如此，中觀論疏成書時煬帝已在位，其年應較淨名玄論稍晚。又中觀論疏屢及三論玄義，而大乘玄論又提到中觀論疏，則此三書的年代先後，應分別是三論玄義→中觀論疏→大乘玄論❽。至於涅槃經遊意著成年代現已難確考，惟觀其文云：「余昔經注錄之疏零失，今之憶者十不存一，因玆講以聊復疏之」❾，想當是晚年之作。綜觀吉藏各論著觀點甚一致，一生似無重大思想轉變，故其著作年代之考察，對其學說之了解並沒有關鍵重要性❿。

從上列二十六種書名觀之，亦可見吉藏學識之淵博。當時流行的佛典，除了成實論、十地經論與攝大乘論三大系統外，他均有專文解述⓫。而他所以未詳及成實、地論和攝論，亦非不能爲，不欲爲而已。蓋吉藏的三論教學，乃是以批判成實師與瑜伽行師對「空」、「二諦」、「佛性」等問題的誤解爲出發點。由是我們便進入吉藏學說源流的討論。

註釋

❶ 佐藤達玄「吉藏の撰述書について」云：「有關吉藏撰述書的文獻，如東域傳燈目錄擧四十部，三論宗經論疏目錄三十五部，三論宗章疏目錄三十部，續藏現存目錄二十六部，佛典疏鈔目錄二十部，海東有見行錄八部，文獻間見出相當的分歧。」（印度學佛教學研究第十卷二期〔一九六二〕、頁一六〇）。

❷ 參照平井俊榮、前引書、頁三七八、註一。

❸ 大乘玄論全書八章，其「二智義」一章與淨名玄論釋二智一節文義多同，而「一乘義」又與法華玄論之論「一乘」近似。加上其「八不義」又極類唐慧均四論玄義之「八不」釋，故不少人或疑其爲僞撰。（參照平井俊榮、前引書、頁三七八、註三。）村中祐生在其「大乘玄論について」中則指出南北朝晚年盛行義章的撰作，大乘玄論乃此類佛學概論書之一，其網羅諸經論要義，自必與作者其他論著有重複地方云云（印度學佛教學研究第十四卷二期〔一九六六〕、頁二四〇—二四三）。以現時資料爲限，村中氏說似最爲合理。

❹ 藍吉富在隋唐佛教史述論（台北、商務印書館、一九七四、頁一三〇—一四一）列隋代名僧一三七家，其中擅長涅槃經的達五十五家，居衆經論之首。

❺ 大正藏卷四五、頁四九上。

❻ 大正藏卷三八、頁九〇八下。

❼ 大正藏卷四二、頁八五上。

❽ 例如中觀論疏卷一云：「要具斯三義乃圓足，玄章內已釋之」（大正藏卷四二、頁二上）。「玄章」當指三論玄義。又大乘玄論卷四有「先依中論疏，先立異家義」之語（大正藏卷四五、頁五九下）。

❾ 大正藏卷三八、頁二三〇上。

❿ 有關吉藏論著年代先後問題的日文著作不少。參照平井俊榮、前引書、第二篇第一章；佐藤達玄「吉藏の撰述書について」（印度學佛教學研究第十卷二期〔一九六二〕、頁一六〇—一六三）；平井俊榮「嘉祥大師吉藏の基礎的研究—著述の前後關係をめぐって」（印度學佛教學研究第十四卷二期、頁二三一—二三九）。

⓫ 吉藏佚書中有中邊分別論疏一種，爲吉藏注疏中唯一與瑜伽行系佛教有關者。

第三節　吉藏學說的源流與背景

(1) 吉藏與三論宗

提到吉藏，自然便聯想起三論宗。「三論」者，指龍樹頌青目釋的中論、龍樹的十二門

論、與提婆頌婆藪釋的百論❶，乃鳩摩羅什（約三四四—四一三）於四○四年（百論）與四○九年（中論和十二門論）傳譯來華。現存梵典並無三論並稱之例，此習當是啟自漢土。至於此習始於何時，今已難稽考，觀梁慧皎高僧傳屢記某某僧人「善三論」，則「三論」一辭於六世紀中葉當已成爲熟語❷。在中國，三論一向被視爲中觀佛教精華薈萃所在，於是以三論教學爲依歸的所謂「三論宗」，便一向被公認爲龍樹思想在中土的正統繼承者。但要注意的是「三論宗」一名乃創自東洋，且對三論宗的系譜與傳承，歷來意見紛紜。傳統多依日僧凝然（一二四○—一三二一）八宗綱要之說，以爲三論宗在中國自羅什至吉藏，凡經七傳：

羅什→道生→曇濟→道朗→僧詮→法朗→吉藏❸

惟近人前田慧雲於其三論宗綱要裏另有見解：

羅什→（僧肇／道融）→道朗→僧詮→法朗→吉藏❹

境野黃洋在支那佛教史講話裏又有不同說法：

羅什→僧嵩→僧淵→法度→僧朗→僧詮→法朗→吉藏❺

其實三論學傳承關係由僧朗至吉藏一段是的然有據，但羅什至僧朗一節則曖昧不清❻，且被以上三書列入「三論宗」系譜中人，均未嘗以「三論宗」自命其學❼。因此若從歷史立場看，所謂「三論宗」，祇不過是後人在對佛教各傳統作整理時所安立的名辭，視爲表示一思想潮流則無可厚非，若必要仿日後禪宗與日本佛教宗派成例，替它訂定一先後相承的譜系，難免便會

出現許多穿鑿和爭論。

但有一點是不容否認的，是吉藏極注重家學。在大乘玄論卷三他反對以眞諦爲正因佛性，舉出的理由便是此說並無師承：

> 問：眞諦為佛性，何經所出？承習是誰？無有師資，亦無證句，故不可用也[8]。

他亦以同一理由否定以得佛理爲佛性之論：

> 此義最長，然關無師資相傳。學問之體，要須依師承習[9]。

而當他自述師資時，則往往提出「關中舊說」、「攝嶺相承」等語。吉藏在其著作中屢稱引鳩摩羅什及其弟子僧叡（三五二—四三六）與僧肇(約三七四—四一四)之言[10]，「關中舊說」當是指長安羅什及其直門的中觀學。又自僧朗弘三論於攝山棲霞寺，攝嶺乃梁、陳南方三論學之重鎭[11]。可見吉藏是以繼承關中羅什與攝嶺僧朗以來的三論傳統自居，在其意識裏，確是存有着一很鮮明的三論學統的觀念。

蓋東晉末年，由於鳩摩羅什的宣揚，在中國代表了龍樹中觀佛教的三論教學頗受傳習。什公門下的道融、僧導、曇影、僧叡與僧肇均善三論[12]。但踏入南北朝，涅槃經與成實論相繼流行[13]，後又有以世親的十地經論與無著的攝大乘論爲根據的地論學、攝論學興起，三論研習陷入式微。故宋、齊之際，智琳(四〇九—四八七)便有「關中妙音中絕六七十載」之慨[14]。至於重振三論義學，則以攝山諸僧最爲魁首。先是僧朗得關內之義[15]，後抵攝山從法度（四三七—五〇〇）遊[16]，在南方宣揚三論之學，一時頗負時譽[17]。惟僧朗樂居山寺，未履京邑[18]，

其徒僧詮亦「遁迹幽林，禪味相得」⓳，影響力仍有限。及「詮門四友」之一的法朗（五〇七—五八一）⓴應陳武帝勅入住建康的興皇寺㉑，三論之學才出山林而入廟堂。興皇號稱伏虎㉒，其「斥外道，批毘曇，排成實，呵大乘」，抉擇同異，為通教而不惜忤俗，以其不可一世之氣象，扭轉了三論學之頹運㉓。吉藏那强烈宣弘三論道統的使命感，與其爭强好辯的風格，便是從其老師法朗處繼承過來的，這也是三論學在南北朝久居劣勢所激發起的護教情緒。

註釋

❶ 在三論中，中論頌梵、漢、藏三本均存，十二門論與百論則僅存漢譯。參閱 Richard H. Robinson. Early Mādhyamika in India and China (The University of Wisconsin Press : Madison, Milwaukee & London, 1967), pp. 26-34.

❷ 高僧傳卷七僧導傳云：「迺著成實、三論義疏及空有二諦論」（大正藏卷五〇、頁三七一中）。僧導為羅什門生，由此可見三論並習之風源流甚早。僧導之三論義疏不見經錄，想是泛指僧導對這三本典籍的註解，不足以證僧導時已有「三論」一辭。

❸ 參閱平井俊榮、前引書、頁六〇引。

❹ 同上註。

❺ 同上註。

❻ 參閱同上註、頁六〇，Richard H. Robinson、前引書、頁一六二—一七三，本節註一五至註一八。

❼ 吉藏三論玄義曾提到「三論大宗」：「正觀若生，則戲論斯滅；戲論斯滅，則苦輪便壞。三論大宗，其意若此」（大正藏卷四五、頁六下）。這裏所謂「三論大宗」是指「三論本旨」，並沒有「三論宗派」的意思。

❽ 大正藏卷四五、頁三六下。

❾ 同上註。

❿ 參閱平井俊榮、前引書、頁五一九—五二三之統計。

⓫ 本節下詳。

⓬ 據高僧傳卷六與卷七，道融嘗就羅什譯中論「剖析文言，預貫終始」（大正藏卷五〇、頁三六三下），僧導著三論義疏（大正藏卷五〇、頁三七一中），曇影注中論（大正藏卷五〇、頁三六四上），而僧叡與僧肇，亦曾先後爲中論、十二門論、大智度論與百論作序（大正藏卷五〇、頁三六四中）。吉藏中觀論疏屢稱引曇影之中論註，可見曇著在隋代仍存。又僧叡、僧肇諸序，今附大正藏本本譯前。

⓭ 唐道宣廣弘明集卷二三智稱法師行狀記宋、齊之世：「法華、維摩之宗，往往間出；涅槃、成實之唱，處處聚徒」（大正藏卷五二、頁二六九中）。又續高僧傳卷五記梁僧旻（四六七—五二七）言：「宋世貴道

生，開頓悟以通〈涅槃〉經；齊時重僧柔，影毘曇以講〈成實〉論」（大正藏卷五〇、頁四六二中）。

⑭ 高僧傳卷八（大正藏卷五〇、頁三七六中）。

⑮ 僧朗傳附高僧傳卷八法度傳後。吉藏中觀論疏卷二述周顒「假名空」義時曾提及僧朗三論學之淵源：「尋周氏假名空，原出僧肇不眞空論。……大朗法師關內得此義授周氏，周氏因著三宗論也」（大正藏卷四二、頁二九中—下）。

⑯ 高僧傳卷八法度傳並沒有提及法度習三論，卻說他「專以苦節成務」，並「常願生安養，故偏講無量壽經」（大正藏卷五〇、頁三八〇中—下）。則僧朗之三論學，必別有所本。

⑰ 高僧傳卷八法度傳末云：「度有弟子僧朗，繼踵先師，復綱山寺。……凡厥經論，皆能講說，華嚴三論，最所命家。今上（梁武帝）深見器重，勅諸義士受業于山」（大正藏卷五〇、頁三八〇下）。唐湛然（七一一——七八二）法華玄義釋籤卷一九記：「自宋朝已來，三論相承，其師非一，並稟羅什，但年代淹久，文疏零落。至齊朝已來，玄綱殆絕，江南盛弘成實，河北偏尚毘曇。於時高麗朗公至齊建武，來至江南，難成實師，結舌無對，因茲朗公自弘三論」（大正藏卷三三、頁九五一上）。吉藏大乘玄論卷一更謂梁武帝捨成實，改宗三論，乃因受了僧朗影響（大正藏卷四五、頁一九中）。則僧朗復興三論學之功勞，前人已有定說。

⑱ 陳江總持棲霞寺碑文：「先有名德僧朗法師者，去鄉遼水，問道京華，淸規挺出，碩學精詣。…不遊皇都，將涉三紀。梁武皇帝能行四等，善悟三空，以法師累降徵書，確乎不拔。天監十一年帝乃遣中寺釋僧懷，靈根寺釋慧令等十僧，詣山諮受三論大義」（平井俊榮、前引書、頁二四

八引）。

⑲ 續高僧傳卷七（大正藏卷五〇、頁四七七下）。僧詮生平今可考者甚少，高僧傳僧詮傳之僧詮非三論學之僧詮，今已是定論。湛然法華玄義釋籤卷十九謂：「至梁武帝，勅十人止觀詮等，令學三論，九人但爲兒戲，唯止觀詮習學成就」（大正藏三三、九五一上），可見僧詮乃梁武帝遣赴攝山從僧朗受業之十僧之一。又續高僧傳卷七法朗傳記法朗：「乃於此山止觀寺僧詮法師，飡受智度、中、百、十二門論，並花嚴、大品等經」（大正藏五〇、四七七中）。又同書卷七慧布傳謂詮「大乘海嶽，聲譽遠聞，……學徒數百，翹楚一期」（大正藏五五、頁四八〇下），則詮爲三論碩學，甚得時人敬重，當無可疑。

⑳ 續高僧傳卷七慧布傳稱「詮公四友」，各有所長：「四句朗（法朗）、領語辯（智辯）、文章勇（慧勇）、得意布（慧布）」（大正藏五〇、頁四八〇下）。法朗傳見續高僧傳卷七（大正藏五〇、頁四七七中—四七八上）。

㉑ 興皇寺乃宋明帝爲成實學宗匠道猛（四一一—四七五）營造，爲南朝成實學的重鎮。（參閱湯用彤、漢魏兩晉南北朝佛教史、下冊〔台北、商務印書館、一九六二〕頁二二一。）法朗入掌興皇寺，象徵着三論師對成實學鬭爭的一巨大勝利。

㉒ 見湛然、法華玄義釋籤卷十九（大正藏三三、頁九五一上）。吉藏百論疏卷下記載：「興皇大師每登高座，常云：不畏煩惱，唯畏於我」（大正藏卷四二、頁三〇九中），可謂信心十足。續高僧傳本傳亦稱其善辯：「言氣挺暢，清穆易曉，常衆千餘，福慧彌廣，所以聽侶雲會，揮汗屈膝」

（大正藏卷五〇、頁四七七中）。

㉓ 陳書卷三〇傅縡傳記大心暠法師以弘三論者「雷同訶詆，恣言罪狀，歷毀諸師，非斥衆學」，乃著无諍論以斥之。其文云：「吾願息諍以通道，讓勝以忘德，何必排拂異家，生其恚怒者乎？若以中道之心行於成實，亦能不諍；若以偏著之心說於中論，亦得有諍」。（二十五史第三冊、前引書，頁一八八七上）。可見其時三論師之好諍論，而其諍論的主要對象又爲成實論。暠法師並無明言其批難之「弘三論者」是何人，但傅縡從興皇受三論，著明道論以釋大心之責難，則不難想像大心批評的「弘三論者」必包括法朗在內。蓋僧朗和僧詮均以契會中觀清言爲尚，布敎之業並不大措意。續高僧傳法朗傳亦謂僧詮不喜涉言，且斤斤以「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示」爲其徒之箴（大正藏卷五〇、頁四七七下）。今法朗競言於京邑，諍鬭於道場，也難怪暠法師慨嘆：「攝山大師（僧詮）誘進化導，則不如此，卽習行於無諍者也。導悟之德既往，淳一之風已澆，競勝之心，呵毀之曲，盛於茲矣。」唯是時異家馳騁，各張新義，加上三論宗義未彰，苟默默無言，唯唯應命，實在很難吸引別人注意。故站在三論家立場，則亦如傅縡所說：「必須掎摭同異，發擿玭瑕，忘身而弘道，忤俗以通敎」，亦不可因其善掃蕩而詬病之也。

(2) 吉藏與涅槃經

在法朗與吉藏的時代，以涅槃學、地論學、攝論學與成實學傳習最廣。涅槃經乃曇無讖（三八五—四三三）於四二一年於北涼譯成❶。涅槃經盛談佛性，而中國又一向有討論心性的傳統，因此在五世紀，涅槃佛性之學很快便在中土蔓延起來，成爲南北朝的佛門顯學。在南北朝，幾乎每一重要佛教派別都曾替涅槃經作註釋❷，羅什弟子中習涅槃經者也不少，南方涅槃學之大昌，羅什門下的竺道生、慧嚴、慧觀等居功至偉❸。吉藏著作中除了現存的涅槃經遊意外，佚本中又有涅槃經疏二十卷❹，而其論著徵引經論，亦以涅槃經的次數爲最多❺，可見涅槃經在吉藏心目中所佔的位置。又吉藏自陳學統，除了「關中舊說」、「關內舊義」外，又往往提出「關河舊義」一辭❻。例如法華玄論卷二主張法華經所述法身是常，便是以「關河舊義」爲教證，並云：

> 自羅什所譯新本，長安僧叡法師親對翻之。……次河西道朗對翻涅槃，其人亦著法華統略……。❼

可見「關河」之「河」是指河西道朗。道朗嘗居曇無讖門下❽，且曾參與北本涅槃經的翻譯，親書涅槃經序❾，因此除了關中攝嶺之三論學，吉藏也自承是繼承了河西曇無讖與道朗之涅槃學。又大乘玄論卷三出十一家佛性義後云：

> 但河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏，作涅槃義疏，釋佛性義，正以

中道為佛性。爾後諸師皆依朗法師義疏，得講涅槃，乃至釋佛性義，師心自作，各執異解，悉皆以涅槃所破之義，以為正解，豈非是經中所喻解象之殊哉？雖不離象，無有一人得象者也，是故應須破洗⑩。

則破洗諸家對涅槃經之佛性義的誤解，發明曇無讖與法朗的「中道佛性」說，在吉藏乃視爲責無旁貸。蓋自吉藏觀之，時人對涅槃經的理解容有乖謬，但涅槃經佛性說的本旨與三論之中道精神可相輔相成，乃是不容置疑的事。

註釋

❶ 大般涅槃經漢譯共有三本：一爲曇無讖本，於四二一年譯就於北涼。次爲東晉法顯本，於四一八年譯成於建業。法顯本祇譯前分，故篇幅遠較曇本短。後宋慧觀等依曇本改治，成三六卷，是爲南本涅槃經，而曇之四〇卷本遂被稱爲北本涅槃經。參閱湯用彤、前引書、第十六章。

❷ 參閱湯用彤、前引書、第十七章。

❸ 參閱同上註、下册、頁一五四。

❹ 此佚本的資料詳見平井俊榮、前引書、三八三—三九一頁。又參閱平井俊榮「吉藏著大般涅槃經疏佚文の研究」(南都佛教第二七期(一九七一)頁五五—一〇〇、第一九期(一九七二)頁三九—九三。)

❺ 參閱平井俊榮、前引書、頁五二四—五二九。

❻ 例如在涅槃經遊意中，吉藏便自稱其學爲「稟關河，傳於攝嶺」（大正藏卷三八、頁二三二中）。

❼ 大正藏卷三四、頁三七六下。又其法華論疏卷上云：「余講斯經文疏三種，一用關河叡、朗舊宗，……」（大正藏卷四〇、頁七八五中）。

❽ 高僧傳卷三曇無讖傳中記：「時沙門慧嵩、道朗，獨步河西，值其（曇無讖）宣出經藏，深相推重。……嵩、朗更請廣出諸經，……」（大正藏卷五〇、頁三三六上）。又云：「時沙門道朗，振譽關西」（同上、頁三三六下）。

❾ 道朗涅槃經序今收於梁僧祐出三藏記集卷八內。其結文述及曇無讖譯涅槃經之始末，並云：「余以庸秩，豫遭斯運，夙夜感戢，欣遇良深」（大正藏卷五五、頁五九下）。可見道朗曾參與曇無讖的譯場。

❿ 大正藏卷四五、頁三五下。

(3) 吉藏與地論攝論

從上討論可見，吉藏是以同情眼光讀涅槃經，他學說的一主要特色就在會通中觀性空與涅槃常住之學。但吉藏對地論、攝論與成實論的態度卻很不同。世親之十地經論乃菩提流支與勒那摩提於五一一年譯成於洛陽❶，而無着之攝大乘論的翻譯，則由眞諦於五六三年完成於廣州。菩提流支與勒那摩提之學，日後分別被稱爲北道地論與南道地論❷，而眞諦之學，則爲攝論師所祖。南道地論、北道地論與攝論師之間曾發生劇烈爭辯❸，但它們都代表了中國人對無着和世親創立之瑜伽行系佛教的初步理解，且都有一很重要的共通點，就是它們都主

張衆生有一清淨的本識，而萬法均是因這本識受惡習熏染而衍生❹。此清淨本識，它們或稱之爲「如來藏」；又因「如來藏」一向被認作「佛性」的同義辭，於是它們又或將此「本識」與「佛性」等同❺。這以清淨本識爲「佛性」之說，與吉藏的中道佛性說自然有很大距離❻，且本識變現萬法這存有論架構，也與中觀系佛教以「八不」洗蕩一切生滅、斷常的理論的精神不合❼。在印度，瑜伽行佛教與中觀佛教是大乘佛教的兩大主流，經常互相批評與責斥。在中國，吉藏的三論學代表了中觀系的立場，故對代表瑜伽行系立場的地論學與攝論學❽，曾說了許多不很客氣的話。例如他反對地論師以第八阿賴耶識爲佛性：

> 又攝大乘論阿僧伽菩薩所造，及十八空論婆藪所造，皆云八識是妄識，謂是生死之根。先代地論師用為佛性，謂是真極。昔般若未度，遠師已悟真空；涅槃不盡，生公照知佛性。諸地論師，有慚先見之明矣❾。

又地論師以三宗判教，判般若經爲「捨相教」❿，吉藏嚴斥之云：

> 今謂不然，此人罪過甚深，勿謗波若，墮於無間。……波若等經，具明常住佛果，佛性正因，十地了因。若爾，何不名顯實教⓫？

吉藏又抨擊地論師、攝論師從眞起妄之論爲類於「冥初外道」之言「從世性生」⓬，更指摘其本識說爲與小乘犢子部之「計我」無別，爲對無着、世親之唯識觀之誤解⓭。他以爲攝論言唯識之本意是「借識破塵」，就理言是「塵識俱無」⓮，非如地論師、攝論師這樣認爲妄識性無而眞識本有：

考世親唯識之意者，蓋是借心以忘境，忘境不存心，肅然無寄，理自玄會。非謂塵為橫計，心是實有。末學不體其旨，故宜須斥之。⑮

以吉藏的意思，無着和世親講唯識祇是欲導人達至忘境，故境無心亦應不存。但「末學不體其旨」，卻謂「心是實有」。此種執方便而成實見之病，攝論師的「三無性觀」又是另一例。無着和世親提出「無性」的目的在破性執，但攝論師們卻視之爲指實語，以爲果有一本體，以「三無性」爲性。故吉藏責之云：

天親一往對破性故言無性耳，而學人不體其意，故執三無性。二者、彼云無性者，明其無有性，非謂有無性。學人雖知無有性，而謂有無性，故不解無性語也。⑯

註釋

❶ 關於十地經論的傳譯經過，典籍記載多歧異處。參閱湯用彤、前引書、下册、頁三一二—三一三；勝又俊教、佛教における心識說の研究（東京、山喜房佛書林、一九六一）、頁六四四—六五〇。）

❷ 地論南北二道之成立，續高僧傳卷七道寵傳中有這樣一段記載「一說云：初勒那摩提教示三人。房、定二士授其心法，慧光一人偏教法律。菩提三藏唯教於寵。寵在道北教牢宜四人，光在道南教憑、範十人，故使洛下有南北二途」（大正藏卷五〇、頁四八二下）。則地論學之分南北，乃

始自勒那摩提之弟子慧光與菩提流支之弟子道寵。

❸ 智顗法華玄義卷九云：「如地論有南北二道，加復攝大乘興，各自謂眞，互相排斥」（大正藏卷三三、頁七九二上）。

❹ 湛然（七一一—七八二）法華玄義釋籤卷一八論南北二道之爭云：「如地論有南北二道者，陳、梁已前，弘地論師二處不同。相州北道計阿黎耶以爲依持，相州南道計於眞如以爲依持。此二論師俱稟天親，而所計各異，同於水火。加復攝大乘興，亦計黎耶以助北道」（大正藏卷三三、頁九四二下）。據此，南道地論是主張以淸淨之眞如識爲萬法依持，北道地論則主張以污染之阿黎耶識爲萬法依持，而在這問題上，攝論師是同情北道。至於南道對阿黎耶識之了解如何，智顗法華玄義卷五這樣記載：「若地人明阿黎耶是眞常淨識，攝大乘人云是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識，互諍云云」（大正藏卷三三、頁七四四中）。可見南道是以阿黎耶識爲眞常淨識。如是南北二道之不同，主要是在其對阿黎耶識性淨性染意見的分歧。又北道是否於染之阿黎耶識外另立一淸淨的本識今已難考，但值得注意是攝論學北傳後迅卽與地論北道合併，而攝論師便是主張於染污的第八識外別有一淸淨之第九識。又法華玄義卷二總述地論師、攝論師之學旨：「諸論明心出一切法不同，或言阿黎耶是眞識出一切法，或言阿黎耶是無沒識，無記無明出一切法」（大正藏卷三三、頁六九九下），則地論南北二道與攝論師對心質性的意見誠有不同，但在「明心出一切法」這大方向上則爲一致。

❺ 例如地論師慧遠（五二三—五九二）在其大乘義章卷一中以能所分佛性，便說：「能知性者，謂

眞識心」(大正藏卷四四、頁四七二下)。

❻ 地論師與攝論師當然並不認爲其清淨本識說是違反了佛陀的中道立場。例如跟地論學與攝論學有密切關切的大乘起信論便甚强調衆生心具二門，就「眞如門」它是空，就「生滅門」它是不空，旣兼備「空」與「不空」二端，故非是一偏。

❼ 龍樹中論頌開章卽明「八不」云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」(大正藏卷三〇、頁一中)。吉藏大乘玄論卷二稱此「八不」爲「諸佛之中心，衆聖之行處」，以爲其主旨在「洗除淨盡諸法」(大正藏卷四五、頁二五上—中)。又同書卷五比較龍樹造論與他家造論的分別：「今明他論有破而復更立，今論唯破而不立。言他論有破有立者，如破外道神我而更立假名行人，破外道二十五諦而立四諦、十六諦等。……今論不爾，唯破不立。所以然者，論主出世，唯爲破顚倒斷常，更無所立」(大正藏卷四五、頁六九下)。

❽ 這以本識爲清淨的唯識說，與無着、世親的唯識觀頗有不同。代表較傳統立場的護法系唯識說，要到唐初才經由玄奘傳入中土。

❾ 法華玄論卷二(大正藏卷三四、頁三八〇中)。

❿ 大乘玄論卷五論及地論師的「敎相判釋」云：「地論師云有三宗四宗。三宗者，一立相敎，二捨相敎，三顯眞實敎。爲二乘人說有相敎。大品等經廣明無相，故云捨相。華嚴等經名顯眞實敎門」(大正藏卷四五、頁六三下)。

⓫ 同上註。

⓬ 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一五上）。
⓭ 同上註卷八（大正藏卷四二、頁一二六下）。
⓮ 百論疏卷十（大正藏卷四二、頁二三七中）。
⓯ 淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八五八上）。
⓰ 中觀論疏卷七（大正藏卷四二、頁一〇七中）。

(4) 吉藏與成實論

但吉藏學說的主要攻訐對象爲成實論。自隋、唐以來，史家多三論、成實對舉，而「三論學統」意識的出現，亦確與三論、成實二系思想的交涉有着莫大關係。攝嶺三論師一向有批難成實論者的傳統，據云僧朗曾駁斥成實師，使他們「結舌無對」❶，僧詮嘗稱三論家明三種中道，乃是「正對成實論明也」❷，法朗更因其對成實師毫無保留的挑戰態度，而引起時人的不滿❸。吉藏著作中呵責成實師的言語比比皆是。例如中觀論疏卷一兼舉地論師與成實師：

如斯等類，並是學於因緣而失因緣，故正因緣成邪因緣。如服甘露反成毒藥，亦如入水求珠，謬持瓦礫❹。

又成實師中有謂法華經末明「佛性」與「法身常住」，吉藏譏之云：

乃是成論淺悟之徒，有如此失。值大寶而不取，遇深經而不求，豈異弱喪與窮子，反走於舍宅❺？

又鄙其祇通一重二諦，而不諳二諦義有三重：

> 又（三論師）所以明三種二諦者，為對由來人。（案：「由來人」指成實師。）由來人明三假是世諦，四忘是真諦。今明此之二諦是我家初節二諦，我家有三重二諦義，汝二諦是初重二諦，今過汝有兩重二諦也❻。

總之，吉藏討論問題時，每先破成實師之主張，來反顯自己的立場。續高僧傳卷一五記唐初靈睿（五六五—六四七）在蜀弘三論，幾遭成實之徒暗殺❼，可見在六、七世紀間三論、成實兩派互相傾軋之急矣。

成實論主訶黎跋摩為中天竺人，約生於公元三、四世紀，為較龍樹、提婆稍晚的大師❽。他早年深受一切有部與經部思想熏陶，後來又受了般若經與中觀學說的影響，建立了他那含攝小、大二乘，包容眾流的體系。今觀成實論暢論空有，兼中二諦❾，有明顯的大乘佛教傾向。又成實論之譯者不是誰，正是被尊為中國三論學初祖的鳩摩羅什。高僧傳記羅什稱成實「七處文破毘曇」❿，則羅什應姚顯之邀，於四一二年譯出此論，也必是因有見於成實論駁斥一切有部，多有可與中觀教學互印契處。更值得注意的是初期成實論的傳播，乃是由羅什的弟子推行⓫，南北朝一代兼習三論和成實之風氣也頗普遍⓬，則三論與成實之多近似，也是為當時人所默許。但至齊、梁之世，成實學彌滿南朝，睥睨一時，其勢力遠遠凌駕乎般若和三論之上，這在以後者為正義之佛徒看來，自有喧賓奪主，捨本逐末之慨。因此中觀系佛教在梁、陳的復興，是以打倒成實學的姿態出現的。

吉藏也並非完全漠視成實論的價值，在小乘各部中，他也判成實爲最高[13]，他更亦不否認成實論間中有大乘義[14]。但亦正因成實偶有可與大乘比附的言語，便更增加了它的危險性，容易使人誤解三論所說的便是這些而已，進而甚至退三論而進成實。故吉藏於三論玄義中舉十義力證成實論爲小乘[15]，並以羅什、僧叡之言爲標榜，以示判成實爲小乘乃關內相承之定說[16]。又有目成實爲大乘者，吉藏斥之爲「謗法」，嚴責之云：

> 一者、學小乘人，玄與大乘異，強謂義同，是亦謗法。所以然者，小乘語意與大乘語意實不同，而強謂同。如學成實論者，謂無相滅諦與方等理均，故亦名謗法也[17]。

吉藏詬病成實論，所舉出的理由往往是它「偏空」。例如百論疏卷上云：

> 數論者，男曇定見有得道，成實觀空成聖。並定住空有，不能通他難也[18]。

三論玄義亦貶成實論不能「卽空觀有，卽有觀空」：

> 法華之文辨聲聞證空，不能卽空觀有，卽有觀空，故無相卽。成實所說，亦無相卽[19]。

要了解吉藏這批評，首先得稍及成實論的內容。成實論是以四聖諦爲中心主題[20]，而在四聖諦中，成實論又特重滅諦[21]。成實論討論滅諦，是環繞着「滅三心」的大綱發揮的[21]，故我們可就「滅三心」略觀成實思想的大體傾向。「三心」者，假名心、法心與空心：

> 論者言：「滅三種心名爲滅諦，謂假名心、法心、空心。」[22]

假名者，指五陰合成的人法，與四塵合成的諸色法。此等因緣和合而產生的人法、色法，是

苦、空、無常、無我、無有自性，故稱之爲「假名」[23]，而世人以此假名爲實有的愚癡，論主稱之爲「假名心」。論主以爲衆生煩惱，其基本根源便是在誤認假名法爲實有法[24]，故解決無明，第一步是要解決「假名心」[25]，故他主張「滅假名心」。然假名心雖滅，世人卻轉認構成人法和色法的五陰、四塵爲實法。此以構成假名的法爲實法的心，論主稱之爲「法心」[26]。論主以爲一切「所有見法皆以癡故」，故見「假名」是癡，見五蘊、四塵諸法數也是癡[27]。因此不但「假名心」要滅，「法心」亦要滅，而要歸於「空心」：

> 當知一切諸法皆空。又空是解脫門，此空非但是衆生空，亦有法空。……當知第一義故諸行皆無，但以世諦故有諸行[28]。

可見成實論的空，包括了空「假名」與空五陰、十二入、十八界等諸「法」[29]。成實論非常重視「空」這概念，謂「若人習此正論，則知諸法皆自相空」[30]，又云：「無有以不淨觀而得解脫，淨觀亦無解脫，但以空觀能得解脫」[31]，可見論主視「空」爲本論宗旨所在與得解脫之竅門。根據論主，涅槃也便是以「空心」爲緣的：

> 若緣泥洹，是名空心。問曰：「泥洹無法心，何所緣？」答曰：「是心緣無所有，是事先明爲知泥洹故」[32]。

又入涅槃後，一切煩惱業均滅，不受後有，則體認此空理之心亦應不再存留，是謂「滅空心」。因此滅三心之說，實顯示着一還滅過程，故成實論在「滅諦聚」之結處云：

> 滅三心故，於一切諸苦永得解脫，是故智者應滅三心[33]。

以世法爲假名是小乘諸家的共義，但成實論空法數之說，則不但與一切有部之以法數爲三世實有相逕庭，也與大衆部、經部等之剎那眞實觀不共，而有類於般若經的「五蘊皆空」說與中論「五陰品」、「六種品」之言五陰、六種不實。且由假名空、法空，成實論更進而明「空空」：

> 以空見五陰空，更以一空能空此空，是名「空空」。以無願厭惡五陰，更以無願厭此無願，是名「無願無願」。以無相見五陰寂滅，更以無相不取無相，是名「無相無相」㉞。

論主叫人見空而不滯於空，對「無願」「無相」也無所願求㉟，這更不是小乘學說的範圍，而使人聯想起小品般若之謂「行般若波羅蜜，知一切法空如響，如是亦不分別，當知是行般若波羅蜜」㊱。論主又常以不落於空、有二邊，行於中道訓人：

> 又佛法中以方便故說一切有一切無，非第一義。所以者何？若決定有，卽墮常邊；若決定無，則墮斷邊。離此二邊，名聖中道㊲。

又以同一精神，論主既盛唱無我，但又說「無我亦是邪見」，而以「世諦故有我，第一義故無我」兼捨二邊爲正見：

> 有二諦。若說第一義諦有我，是爲身見；若說世諦無我，是爲邪見；若說世諦故有我，第一義諦故無我，是爲正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中，如

是有、無二言皆通㊳。

歷代主張成實論為大乘者，便是以此類兼捨空有的言語為根據㊴。如此，吉藏又為什麼黜成實為偏空，為違反佛陀中道的立場呢？

吉藏批評成實論的空觀時，往往形容它為「折空」、「析空」或「拆空」㊵，亦即是說成實論達到「空」這結論的途徑，基本上還是小乘佛教一貫分拆法數的路線㊶，因此它所談的「空」的意義，也便受了這總框子所制約。成實論對法數的分析雖遠不如有部的婆沙論與俱舍論嚴謹㊷，但它無疑是甚注重法數及其質性的研求㊸，其討論的要點，也大都是小乘佛教徒共同關心的課題㊹。至於由「假名空」至「法空」，成實論之論證方法確保存着小乘那分析破解的本色。例如在論證五陰中之色陰為空時，論主便是先剖析色法成地、水、火、風「四大」，進而又證明「四大」為色、香、味、觸「四塵」所造㊺。論主又以「一切分皆可分析壞裂」，證成不但粗法不存，細分法（例如極微）亦不可能成立，故「諸法實無」㊻。其處理問題方式與整體風格，都是客觀的、系統的、知解與理論的氣息很濃，跟般若經與中觀佛教典籍那重破不重立的論述表現很不同。而成實論這由對客觀事象界重重破解而達成的「空」，便很難理解成般若經或中論那意境意味重於指實意味的「空」。亦即說，般若經與中論雖亦有以「空」來表萬法之無自性，並有「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電」等貌似虛無主義的話㊼，但就它們一貫否定人對客觀事象界可有任何固定見解的立場看，此等言語的基層意義非是存有論的，（非是指萬法空無所有），而是行為論的，（是教人不要着相）。但成實論

既有一分解萬有要素的存有論架構，則其「諸法實無」的結論，便有一定的存有論意義。「空」一辭在成實論中確有被理解爲「空無所有」的傾向。如成實論談到「空相具足」，則勉人要破裂散壞一切五陰相，如焚燒樹木，以至吹漂其灰：

> 如樹雖剪伐焚燒乃至灰炭，樹想猶隨；若此灰炭風吹水漂，樹想乃滅。如是若破裂散壞，滅五陰相，爾時乃名空相具足。又如經說：「羅陀！汝破裂散壞分析衆生，令不現在。」是經中說五陰無常，衆生空。「無先經」中說：「五陰散滅，是為法空。」㊽

並說：「滅五陰相，名第一義諦」㊾，「一切有爲，皆悉空無，故知滅是第一義有」㊿。成實論又以爲涅槃的意義爲「諸法盡滅」[51]，其反對以涅槃爲實有，則輒以「壞瓶」、「斷樹」、「衣盡」等譬涅槃：

> 陰滅無餘，故稱泥洹，是中何所有耶？……如隨有瓶時，無瓶壞法，若瓶壞時，得說瓶壞。斷樹等亦如是。如是若諸行猶在，爾時不名泥洹；諸行滅，故有泥洹名。……五陰法無，名為泥洹。是中無有，而名為有，此則不可。以盡滅故說名泥洹，猶如衣盡更無別法[52]。

論主誠然亦覺察到絕對的虛無主義對宗教實踐有礙[53]，故自第一義諦他說「空」、「無我」，自世諦則仍暫容認「有」與「我」：

> 若人未生真空智慧，有我心故，聞說無我，卽生恐懼。……得真空智，知本來無，

> 則無所畏。又此人未得真空，見無所有，則墮惡見，謂斷見、邪見。若是人先以世諦故知有我，信業果報，後觀諸法無常生滅相，漸漸證滅無我心，即滅貪心。若聞說無所有，則無過咎。故說世諦[54]。

論主以爲人若未生眞空智慧，苟以「無我」戒之，則徒使他心生畏懼，不信罪福業報。故就「世諦」聖人亦講「有我」，由「有我」一步一步誘導人達至「無我」。但論主以「無我」爲眞實義，「有我」爲方便說的意思也非常顯明。又論到「空」與「有」的關係，成實論有以下一段話：

> 若第一義故說無，世諦故說有，名捨二邊，行於中道。……又佛法名清淨中道，非常非斷。第一義諦無故非常，世諦有故非斷。
>
> 問曰：「若法第一義諦故無，便應是無，何為復說世諦故有？」
>
> 答曰：「一切世間所有言說，謂業及業報，若縛若解等，皆從癡生。所以者何？是五陰空，如幻如炎，相續生故。欲度凡夫，故隨順說有。若不說者，凡夫迷悶，若墮斷滅，若不說諸陰，則不可化。……若破此癡語，則自能入空，爾時無諸邪見。是故後說第一義諦。」[55]

論主在這裏雖自稱「捨二邊，行於中道」，但畢竟「五陰空」才是他的根本立場。雖他亦主張爲了適應世人知解而講五陰有，但此是隨順凡夫迷悶而立的暫時語，最後也還是要人「入空」。故成實論之聖人雖不離「有」之世諦，其心則是歸於「空」的第一義諦。吉藏曾這樣比

較成實論與大乘之空觀：

問：「小明一空（人空），大辨二空（人空、法空），可有差別。既同其二空，大小何異？」

答：「雖同辨二空，二空不同，略明四種：一者、小乘折法明空，大乘本性空寂。二者、小乘但明三界內人、法二空，空義卽短；大乘明三界內外人、法並空，空義卽長。三者、小乘但明於空，未說不空；大乘明空，亦辨不空。故涅槃云：『聲聞之人但見於空，不見不空，智者見空及以不空。』空者一切生死，不空者謂大涅槃。四者、小乘名為但空，謂但住於空；菩薩名不可得空，空亦不可得也……56。」

小乘「折法明空」，故其終結是「但見於空，不見不空」，廢俗之「有」而明眞之「空」，故二諦不融，生死涅槃隔別，是爲「住於空」。相反的，大乘菩薩以無礙智直觀諸法「本性空寂」，因其談空而不壞有，故眞俗不二，生死涅槃亦不二。此由無礙智作用地顯的「空」義，吉藏名之爲「不可得空」。蓋以吉藏的意思，大乘空觀與小乘空觀之最大分別地方，乃在其以「不可得」爲中心精神。

註　釋

1 見本書前頁一八註17。

❷ 吉藏弟子碩法師之三論遊意義記：「三論家對何人明三種中道耶？攝山止觀法師云：『正對成實論明也』」（大正藏卷四五、頁一二一下）。「止觀法師」爲僧詮別號。

❸ 參閱本書前頁二〇註㉓。

❹ 大正藏卷四二、頁七中。

❺ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁四五上）。

❻ 二諦義卷上（大正藏卷四五、頁九一中）。

❼ 續高僧傳卷十五記三論學者靈睿於大業末入住蜀之法衆寺：「寺有異學，成實朋流，嫌此空論，常破吾心，將興害意。睿在房中北壁而止，初夜還床，栖遑不定，身毛自豎，移往南床坐。至三更，忽聞北壁外有物撞度，達於臥處。就而看之，乃漆竹笴槊，長二丈許。向若在床，身即穿度。旣害不果，又以銀鋋雇賊入房，睿坐案邊，覓終不獲，但有一領甲在常坐處。睿知相害之爲惡也，即移貫還綿州益昌之隆寂寺」（大正藏卷五〇、頁五三九下—五四〇上）。

❽ 有關訶黎跋摩生年的資料，見齊玄暢（四一六—四八四）訶黎跋摩傳序（梁僧祐（四四五—五一八）出三藏記集卷十一收（大正藏卷五五、頁七八中—七九中）與吉藏三論玄義（大正藏卷四五、頁三中）。

❾ 例如其「立論品」第十三云：「有二種道：聖道、世間道」（大正藏卷三二、頁二四七下）。「論門品」第十四云：「論有二門：一世界門，二第一義門。以世界門故說有我，……第一義門皆說空無。……又有二種論門：一世俗門，二賢聖門。世俗門者，以世俗故說月盡，月實不盡」（大正藏卷三二、頁二四八上）。

⑩ 高僧傳卷六僧叡傳云：「（什）後出成實論，令叡講之。什謂叡曰：『此諍論有七處文破毘曇，而在言小隱，若能不問而解，可謂英才。』至叡啓發幽微，果不諮什而契然懸會。什嘆曰：『吾傳譯經論，得與子相値，眞無所恨矣』」（大正藏卷五〇、頁三六四中）。

⑪ 羅什門下善成實論者不少，中以僧導弘之於壽春，僧嵩闡之於彭城，影響最大，故南朝講成實論者有壽春和彭城兩系。

⑫ 例如玄暢善三論而又爲訶黎跋摩作傳（參閱高僧傳卷八（大正藏卷五〇、頁三七七上）與本節前註❽），慧次（四三四—四九〇）兼講三論與成實論（參閱高僧傳卷八（大正藏卷五〇、頁三七九中）），而梁成實學宗匠之一的智藏（四五八—五二二）又曾爲大、小品與百論作義疏（參閱續高僧傳卷五（大正藏卷五〇、頁四六七中））。

⑬ 三論玄義云：「於小乘內分三品：一者俱不得二空，如犢子部云：『四大和合，有於眼法；五陰和合，別有人法。』此下根人也。二者薩衛之流，但得人空，不得法空，爲次根人也。三者譬喻訶黎之流，具得二空，爲上根人也。約空義淺深，則毘曇爲小乘之劣，成實爲小內之勝也」（大正藏卷四五、頁四下—五上）。

⑭ 三論玄義說：「至佛滅度後二百年中，（仙人）從雪山出，覓諸同行，見大衆部唯弘淺義，不知深法。其人具足誦淺深義，深義中有大乘義，成實論卽從此部出」（大正藏卷四五、頁九上）。

⑮ 參閱大正藏卷四五、頁三下—四下。

⑯ 法華玄論卷一（大正藏卷三四、頁三六四上—中）。

⑰ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁六三上）。

⑱ 大正藏卷四二、頁二三五上。

⑲ 大正藏卷四五、頁四中。

⑳ 成實論共分五聚二百二品，五聚者，即發聚、苦諦聚、集諦聚、滅諦聚與道諦聚。又訶黎跋摩於色相品第三十六自釋論題：「問曰：『汝先言當說成實論，今當說何者為「實」？』答曰：「實」名四諦：謂苦、苦因、苦滅、苦滅道』」（大正藏卷三二、頁二六〇下—二六一上）。

㉑ 「四諦品」第十七云：「滅諦者，……謂假名心、法心、空心。滅此三心，故名滅諦。」（大正藏卷三二、頁二五一中）。

㉒ 「假名品」第一百四十一（大正藏卷三二、頁三二七上）。

㉓ 「假名品」第一百四十一云：「問曰：『何謂假名？』答曰：『因諸陰所有分別，如因五陰說有人，因色、香、味、觸說有瓶等。』問曰：『何故以此為假名耶？』答曰：『經中佛說如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人。又如佛語諸比丘：諸法無常、苦、空、無我，從衆緣生，無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故。因此五陰生種種名，謂衆生、人、天等。此經中遮實有法，故言但有名……』」（大正藏卷三二、頁三二七上）。

㉔ 「一諦品」第一百九十云：「一切煩惱，皆以身見為本」（大正藏卷三二、頁三六三下）。「身見品」第一百三十亦云：「又我即是過。所以者何？以我心故有我所，有我所故起貪、恚等一切煩惱。故知我心是煩惱生處」（大正藏卷三二、頁三一六上）。

㉕「智相品」第一百八十九云：「是凡夫心常在假名，緣假名故名爲無明」（大正藏卷三二、頁三六一上）。「無明品」第一百二十七云：「論者言：隨逐假名，名爲無明。如說凡夫隨我音聲，是中實無我無我所，但諸法和合，假名爲人。凡夫不能分別，故生我心，我心生卽是無明」（大正藏卷三二、頁三一二下）。

㉖「滅法心品」第一百五十三云：「有實五陰心，名爲法心。善修空智，見五陰空，法心則滅」（大正藏卷三二、頁三三二下）。

㉗論主以爲見五陰也還是我見之一種，故「滅法心品」第一百五十三云：「又見滅諦，故說名得道，故知滅是第一義有，非諸陰也。若諸陰實有，行者亦應見而得道，而實不然，故知五陰非第一義有。……又所有見法皆以癡故，如人眼不可誑，則不見幻，如是若無愚癡，則不見諸陰。是故諸陰非第一義有。……又隨有五陰，則有我心。當知無五陰，故我心則滅，是故諸陰皆空」（大正藏卷三二、頁三三三中）。

㉘「滅法心品」第一百五十三（大正藏卷三二、頁三三三下）。

㉙「身見品」第一百三十云：「又此人雖不離陰說我，以取陰相，故不行於空。不行於空，故生煩惱」（大正藏卷三二、頁三一六上）。可見「行空」除了包括不取「假相」，亦包括不取「陰相」。

㉚「法聚品」第十八（大正藏卷三二、頁二五三下）。

㉛「八解脫品」第一百六十三（大正藏卷三二、頁三三九中）。

㉜「滅盡品」第一百五十四（大正藏卷三二、頁三三三下）。

33 同上註、頁三三四上—中。

34 「三三昧品」第一百五十七（大正藏卷三二、頁三三五下）。

35 論主合稱「空三昧」、「無相三昧」與「無願三昧」爲三三昧，以爲它們的關係是三而一：「若行者不見衆生，亦不見法，是名爲空。如是空中無相可取，此空卽是無相。空中無所願求，是空卽名無願。是故此三一義」（「三三昧品」第一百五十七、大正藏卷三二、頁三三五中）。

36 大正藏卷八、頁五五二下。

37 「一切有無品」第二十三（大正藏卷三二、頁二五六中）。

38 「身見品」第一百三十（大正藏卷三二、頁三一六下）。

39 在吉藏時代已有不少人主張成實論是大乘。吉藏在三論玄義中答成實論是小是大時之問時云：「有人言是大乘也，有人言是小乘，有人言探大乘意以釋小乘，具含大小」（大正藏卷四五、頁三下）。

40 例如二諦義卷上述及成實論的空觀云：「論人雖明諸法空，是聲聞法空，非今第一義空。……但此空折法明空，不明本性空也」（大正藏卷四五、頁八四下）。又云：「次成論閑世諦，謂是第一義諦。明諸法有爲世諦，折法空爲第一義諦」（頁八五上）。又比較成實論與三論之二諦觀，說：「識成論二諦，是成實論折法二諦，非是諸法性空二諦」（頁八五下）。

41 例如大乘玄論卷一解釋何以在「三假」中成實論最多明「因成假」最多：「二者、因成多重數，觀行自淺至深。初捉五根以空衆生，次捉四大、四微以折法，所以多捉因成」（大正藏卷四五、頁一八中）。

㊷ 後人對成實論所談法數之多少頗有爭辯，或謂它立五位八十四法，或謂它僅立五十五法，莫衷一是。

㊸ 「讚論品」第十五云：「世有二人，一謂智人，一謂愚人。若不善分別陰、界、諸入、十二因緣、因果等法，是名愚人，若善分別陰、界、入等，是名智人。今此論中正分別解陰、界、入等，故因此論，得智人法」（大正藏卷三二、頁二四九上）。

㊹ 論主於「有相品」第十九列舉其時流行的十種諍論：

①二世有、無。

②一切有、一切無。

③中陰有、中陰無。

④四諦次第得、一時得。

⑤有退、無退。

⑥使與心相應、心不相應。

⑦心性本淨、性本不淨。

⑧已受報業，或有或無。

⑨佛在僧數、不在僧數。

⑩有人、無人。（大正藏卷三二、頁二五三下）

此中大半都是小乘部派共同關心的問題。而成實論之發聚，便是以討論這些問題爲中心。

㊺ 例如「色相品」第三十六證色陰爲假名法：「色陰者，謂四大及四大所因成法。亦因四大所成法，總名爲色。四大者，地、水、火、風。因色、香、味、觸故，成四大」（大正藏卷三二、頁二六一上）。又其證「四大」爲假名，詳見「四大假名品」第三十八、「四大實有品」第三十九與「非彼證品」第四十。

㊻ 「立無品」第一百四十七云：「說無言者，汝雖以言說破空，然諸法實無，以諸根、塵皆不可得故。所以者何？諸法中無有有分可取，是故一切法不可取，不可取故無。……所以者何？一切分皆可分析壞裂，乃至微塵。以方破塵，終歸於無」（大正藏卷三二、頁三三〇中—下）。

㊼ 金剛般若波羅蜜經（大正藏卷八、頁七五二中）。

㊽ 「破異品」第一百四十四（大正藏卷三二、頁三一七上）。

㊾ 「身見品」第一百三十（大正藏卷三二、頁三一六下）。

㊿ 「聖行品」第一百九十二（大正藏卷三二、頁三六五下）。

51 「五智品」第一百九十六（大正藏卷三二、頁三六八下）。

52 同上註，頁三六八下—三六九上。

53 例如「破無品」第一百四十六中指出偏於「無」之過：「問曰『無論中有何等過？』答曰：『若無則無罪福、業報、縛解等一切諸法。又若執無所有，是執亦無，以無說者、聽者故。』」（大正藏卷三二、頁三三〇中）。

54 「假名品」第一百四十一（大正藏卷三二、頁三二七下）。

55 「身見品」第一百三十（大正藏卷三二、頁三一六下）。

56 三論玄義（大正藏卷四五、頁四上－中）。

第二章　以無得爲基本精神的吉藏教學

第一節　無得正觀的意義

(1)　無得爲佛說的一相一味

自法朗以來，攝山三論學便是以「無得」、「不住」、「無所著」爲中心教義。吉藏於勝鬘經寶窟卷上記法朗常以「無得」訓其門人：

家師朗和上每登高座，誨彼門人，常云：言以不住為端，心以無得為主。故深經高匠啓悟群生，令心無所著。所以然者，以著是累根衆苦之本。以執著故，三世諸佛敷經演論，皆令衆生心無所著。以執著故，起決定分別；定分別故，則生煩惱；煩惱因緣，即便起業；業因緣故，則受生老病死之苦。❶

吉藏親承其學，以「無所得」爲佛陀教說之「一相一味」：

佛雖說一切名教，意在無所得一相一味，謂離相、解脫相。❷

據吉藏，佛說法的本意，乃在以「無所得」教，破凡夫取相之心：

又佛説教者令心同教，不令教同心。心以存相為根，教以無得為主。若心同教，教既無得，卽心無所得，乃名説教。❸

跟法朗一樣，吉藏認爲有所得、有所著爲「諸煩惱根」❹，爲一切生老病死憂悲苦惱的來源。而佛說經，大士造論，目的也便是助衆生解除「有依有得」這生死之本：

問：「心有所著，有何過耶？」

答：「若有所著，便有所縛，不得解脱生老病死憂悲苦惱。……三世諸佛，為六道衆生心有所著，故出世説經；四依開士，為大小學人心有所依，故出世造論。故有依有得為生死之本，無依無著為經論大宗。」❺

因此吉藏的結論是「得與無得，蓋是衆經之旨歸，聖觀之淵府」❻。其論大品，則稱其「直明無所得因、無所得果，破衆生有所得心」❼；究淨名，則美其「爲泯生心動念，令悟無得無依」❽。法華拔一切著小著大，著一著三，自然是「正明無所得」❾；至於涅槃說常，但又兼辨無常，也還是以「無得爲宗」❿。至乎龍樹創立的三論教學，更不用說是以「無得」爲其主題：

又龍樹出世製作大意者，要先破洗一切有所得病，令畢竟無遺。莫問大乘小乘，內道外道，有文作義及無文構造，凡心有一毫依得，言有一句定相，皆悉洗之，令畢竟淨。然不淨既去，淨亦無留也。⓫

例如吉藏在百論疏卷上便曾以「無當」、「無住」、「無著」、「無依」、「無得」等辭來形容百論之宗旨：

論主言教也，無當者是無住、無著之異名，無依、無得之別稱也。[12]

又吉藏既以「無得」爲佛法之大宗，故在諸罪中，他視「有所得說法」爲最重：

問：「有所得說法，何故有是罪耶？」

答：「斷閻浮提人命者卽有二義：一者、但殺肉身；二者、所害猶少，若有所得說法者，一害諸佛法身，二遍毀正教。所以然者，生死肉身以愛著為本，諸佛法身從無住而生。是故殺生過輕，而說有所得罪重也。」[13]

蓋佛之所以爲佛，乃在其「無得正觀」，今以「有所得」說佛法，實無異乎害佛毀法，故其過比殺肉身尤甚。

(2) 何謂無得？

吉藏嘗引維摩經，以「斷攀緣」釋無得：

淨名經云：「心有攀緣，卽是病本。何所攀緣？謂之三界；云何斷攀緣？謂無所得。」[14]

「攀緣」者，卽對三界內外一切有所希願與追求[15]。此希願與追求的對象，除包括有形有色的諸事象外，也包括一切思想與行爲模式。「無所得」者，乃是洗淨脫盡所有感情上與理性上

的渴求，以達於一無所居、一無所寄的境界：

> 夫欲安神好異者，蓋是入道之巨累，通敎之尤毒，今當為子陳之失。心有所安，則情有所寄；情有所寄，則名有所得。有所得者，則有所縛；有所縛者，蓋是衆累之府藏，萬苦之林苑。子欲安神，事招斯過，又云願聞異說。若云求異，則異更有異，使異異無窮。古語云：真言歸於競辯，宗途出於好異。可謂去城逾遠，歧路逾多，乖之彌至，失之彌甚。……若能遠離二邊，不著中道，蕭然無寄，理自玄會，返本之道，著乎茲矣。[16]

佛以一大事因緣出現於世，其講五蘊、十二入、十八界、三法印、四聖諦、八正道、十二因緣等，莫不是欲導衆生歸於以「不著」爲性的「中道」，其意非在另立一些異說，與外道諸說競勝。故苟返乎「蕭然無寄，理自玄會」之大本，則五蘊、十二入等敎說，也一概要放棄，不然它們便成了「入道之巨累，通敎之尤毒」。吉藏曾這樣引述法朗的話：

> 又我師興皇和上，每登高座，常作是言：行道之人，欲棄非道，求於正道，則為道所縛；坐禪之者，息亂求靜，為禪所縛；學問之徒，謂有智慧，為慧所縛。復云：習無生觀，欲破洗有所得心，則為無生所縛。並是就縛之中，欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。[17]

可見三論師講「無得」是非常徹底的，不但世人與外道的「得」要無，甚至對佛道，無論是修行方面的（坐禪）、理論方面的（學問），也不許有任何所得，以至於得於「無得」也不

可。

(3) 無得與無依

與「無得」同義而又常出現於吉藏著作中之辭是「無依」。在中觀論疏卷二吉藏指出悟「八不常須心無所依」後，便繼而解釋何謂「有所依」：

問：「心云何有所依耶？」

答：「心如步屈虫，捨一取一，必定不得無所依。故捨外道著小乘，捨小乘著大乘，捨生還復住無生。故有所住著，非八不意。」⑱

「有所依」即「捨一取一」，即那受好惡善惡觀念驅策的分別心。「無所依」便是捨去這「如步屈虫」似的分別心，不外馳於任何對象。吉藏繼承了佛陀拒絕在形而上問題持任何固定見解的立場，否定對最後眞實的一切構想：

問云：「云何為實相體？何者為實相用？」

答：「九十六術皆云：『天下唯我一人，天下唯我一道。』各謂己法實，餘並虛妄。阿毘曇人以四真諦理名之為實，成論云唯一滅諦空平等理稱之為實，南土大乘以破諦之理稱為真實，北方實相波若名之為實，乃至攝大乘學者二無我理、三無性理、阿摩羅識稱真實，餘為虛妄。今總而究之，若有一理名為常見即是虛妄，不名為實；若無一理，又是邪見，亦為虛妄，非是真實；亦有亦無，則具足斷常；非有非無，

是愚痴論。若具足四句，則備起衆見；都無四句，便為大斷。今明若能離此等計，心無所依，不知所以目之，强稱為實相。此之實相，是迷悟之本。……」[19]

「實相」者，眞實之本相也。外道、一切有部、成實師、地論師、攝論師等都各有他們自己對諸法眞實性相之理解，今吉藏卻以「心無所依」釋實相，則其所謂「實相」，明顯不涉乎存有界性相之判斷。相反的，「實相」是落在批判存有界性相的理論上講。由此可見，吉藏教人「無依」，不祇是要人捨棄一般世俗情欲那麼簡單，更要人捨棄知解上的追求，以至在修行過程中與察究佛理時所可能產生的各種縛繫：

若定用無得為是，還成有得，不名無所得。一無所依，乃名無得。無得通常、無常。何者？彼云生死無常涅槃常，如此常無常並有所得。今明常明無常因緣假名字說，無有無常可有，亦無有常之可得，一無所住，故名無所得也。[20]

得於「無得」，則還是有得。眞正的「無得」，是無依於任何固定見解，既不以生死爲常，但也不會因求脫於生死而轉認生死爲無常、涅槃爲常。眞正達到無得境界的聖人，不但於生滅、斷常、一異、去來諸存有論問題沒有成見，甚至對「無得」本身也沒有成見。此境界，吉藏形容之爲「一無所依」、「一無所住」。

(4) 理外無得與理內無得

故「無得」的聖人是「無得」之念也超越的。吉藏在大乘玄論卷一以九句辨三論師與他家學佛二諦得失之異後，第十句卽提醒我們要泯得失：

> 十者、泯得失門：若見上來諸義為失，以無內外、泯性假為得，故皆為失。若能無得無失，不知何以目之，强稱為得。㉑

若以「無內外、泯性假」爲得，此即是有得於「無得」，則非眞實的「無內外、泯性假」矣。爲了說明要「無得」亦無所得，吉藏分別出理外、理內兩種無得：

> 理外無所得者，如眞諦洞遣，四句不及，百非皆忘，此是無所得，故無所有。屯無所得故，故是有所得之無所得。理內不得無所得，故名無所得。㉒

「理外無所得」者，絕四句、離百非，至乎一無所有；但因滯於「無得」，故雖似「無得」，而其實仍未能免乎有所得。唯有「不得無所得」，才堪稱爲眞正的「無得」，此吉藏名之爲「理內無所得」。吉藏於大乘玄論卷三申三論學旨時云：

> 問：「三論學者恒彈有所得義，云何稱用異說邪？」
>
> 答：「若言破相為宗，是有所得義。今申無所得，諸師義皆得皆非，得用不得體，異執永消，同歸一極。無執不破，無義不攝，巧用如甘露，拙服成毒藥也。」㉓

無疑三論學者是「恒彈有所得」，要人不定著於任何相，但他們卻非主張消滅一切相（破相）。人作爲人不能避免有種種形軀、心理與知性的限制，若刻意去逃避此等限制，這逃避之意念也便是「有所得」之一種。三論師也不是要人完全屏除此等限制，至乎曹然無知；而是要人以無所得心勘破此等限制之爲限制，進而以無寄之意融會之、冥寂之。此即「得用不得體」之意思。又若以此角度視諸師之異說，則何用破之乎？若各各以無所得心應機而說，則說無

異乎無說，亦不妨各各自安於其所說。此卽所謂「巧用如甘露，拙服成毒藥」。蓋以「無得」爲本，則一切是「巧」、是「甘露」；若未能「無所得」，則雖「恒彈有所得」，此猶是「拙」、猶是「毒藥」。

由是吉藏由「不得無所得」的「理內無得」，進而提出「得」「無得」並觀之說：

> 有所得斷常衆生，行有所得法；無所得諸佛菩薩，常行無所得法。此卽得、無得各路，凡聖兩隔，感應不交。理外云何得成理內？理內之何得化理外邪？今明不然。菩薩常照無得、照有得。道未曾得、無得，於衆生有得，於諸佛菩薩無得。今還照衆生有所得，照菩薩無得，此二觀常照，無有一念不照時。若使一念不照有得衆生，諸佛卽有漏機之失，衆生機發，卽便不覺。為是故，所以常照有得衆生。㉔

若佛菩薩不照衆生，便有「漏機之失」，凡聖互隔，內外不相及，又怎配稱「無得」哉？故眞正達乎「無得」的佛與菩薩是並照「得」與「無得」：

> 問：「理外義宗，亦明絕四句，離百非，言語道斷，心行處滅，何故非不思議無所得？若四句，若絕四句，一切諸法，皆不思議？」
>
> 答：「有所得，絕定絕，不可令不絕；不絕定不絕，不可令其絕。如此絕、不絕，皆有蹤迹處所，可得思議。無所得絕、不絕，並是因緣無礙不思議。……」㉕

此節以「不思議」去體認「無所得」。蓋一切義理，若沒有「無得正觀」的精神貫通之，皆成「蹤迹處所」，雖說「言語道斷，心行處滅」，其實仍未能自外於名相界，心仍有行，故

是「可思議」。唯有以「無得正觀」化消一切見執，行而無行，無行地行；斷而無斷，無斷地斷；無可無不可，無絕無不絕；方是「不思議」。

(5) 五種戲論

自「有所得」成心而發之論，吉藏命之為「戲論」：

又就（中論）「觀法品」，明戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法作決定解。[26]

吉藏依法朗舊義，唱言「五種戲論」，要其實也不外是發明「理內無得」之旨：

師又約漸捨義，明五種戲論：

一者、佛有誡勸二門：諸惡莫作，名為誡門；諸善奉行，名為勸門。惡有乖理病墜，損他感苦，故名戲論；善是符理清昇，利他招樂，故非戲論。

二者、善有二門：有所得善，不動不出，名為戲論；無所得善，能動能出，故非戲論。

三者、得無得二，名為戲論。如云：明與無明，愚者謂二，諸有二者，無道無果。若有得無得　平等不二者，名不戲論。智者了達其性無二，無二之性，即是實性。

第四、明二不二是二邊，並是戲論；若能非二不二中道，則無戲論。次二不二、非二非不二並是名相，皆是戲論；言亡慮絕，則非戲論。

第五、若有戲論、若有不戲論，並是戲論；若無戲論、無不戲論，方是不戲論也。[27]

世人與外道種種「乖理㹗墜」之意見與行爲，既損及他人又替自己製造惡果，不用說是戲論。佛以「諸善奉行」，「諸惡莫作」化導之，此等勸誡能「利他招樂」，對比之下便是「非戲論」。此第一重。惟此等勸誡乃是佛針對世人與外道之惡行而立的方便善法，苟視之爲實善，行之不捨，有所得於心，則是拙用甘露而成毒藥，故於第二重吉藏舉出「有所得」與「無所得」兩種善，而以前者爲戲論，後者爲非戲論。然正如前述，若定用「無得」，「無得」反成「得」，故在第三重「得」「無得」的界限亦取消，而以「得」「無得」二爲戲論，「得」「無得」無二爲非戲論。但若有求取「無二」之念，此泯滅「二」以歸「無二」之心又是一種見著，

圖表一　五種戲論

	戲論	非戲論
(1)	惡	善
(2)	有所得善	無所得善
(3)	得、無得二	得、無得不二
(4)	二不二、非二非不二	言亡慮絕
(5)	戲論、非戲論	無戲論、無非戲論

故有第四重之來，以二不二、非二非不二等一切落於名相域之言談爲戲論，而以達到「言亡慮絕」，方是「非戲論」。然分別這是戲論，那是非戲論，畢竟還是一種分別，仍有「取著心」，未離「決定解」。故最終甚或戲論、非戲論的架構也要拆除，而歸於「無戲論、無不戲論」。此第五重。

⑹ 相待妙與絕待妙

由以上「五種戲論」之節節漸捨，我們可以見出三論師的「無得正觀」，乃是一種融通淘汰的精神。吉藏盛唱「無得」、「無依」、「無著」，其出發點無疑是「捨」、是「淘汰」。但此捨是捨相而不破相之「捨」，故是不捨捨；此淘汰是換藥不換湯之「淘汰」，故雖「淘汰」而又是「融通」：

問：「何故就一乘義中釋此意耶？」

答：「一乘是三世諸佛正宗，就此中釋之也。又如此了悟，方是能動能出，故是乘耳。若作一句定執，不動不出，何名乘耶？大經（涅槃經）云：『若有定相，是生死相，是魔王相，非佛法相。』是故一切諸法無定無相。」

問：「曰恒作無定相破定相者，如此卽是定相。」

答：「破定言無定耳，云何復更執無定耶？」

問：「若都無所執者卽是執，乃不執於執，而執於無執，故還是執也。」

答：「今言無執者，以執無故言無執耳。旣言不執於執，豈執無執耶？」

問：「執無復無無執，卽是斷見人也。」

答：「斷一切見故名斷見，此可然也。大品云：『斷一切見故，名摩訶薩』，正恐諸見不能斷耳。又若有諸見可言斷見耳，諸見本不有，何所斷耶？經云：『動心是魔網，不動卽法印。』」㉘

此節問答層層推破，甚富理趣，而最終論主也得承認「斷一切見」爲一乘教的基本立場。因此嚴格來講，三論教學雖言無得，究實也不能免乎有一固定立場，一固定見解，這吉藏也並不否認。若要稱「斷一切見」爲「斷見」，則三論師是主張「斷見」的。但以「斷見」一辭去形容三論師的「無得正觀」畢竟是很不妥當。蓋「斷見」在佛教裏通常是指斷滅論，卽是有情衆生經一期生命後卽歸消滅，無善惡果報之說㉙。今吉藏之「無得正觀」卻是以蕩除對宇宙質性與始終的探求爲特色。況且其盛言衆生皆有佛性，人人定當成佛，此與「斷見」外道那最貶損人行爲價值的無善惡主張乃根本不類㉚。又三論師的「斷一切見」非是常人心目中斷而不收那笨拙的「斷」，而是不執於執，也不執於無執的亦捨亦收的「斷」。故是無所不捨，亦無所不收；捨處卽收處，未有離開收處而得捨處。他家那以「破相爲宗」祇捨而不收的斷，又怎能與之相提並論呢？

三論師這「無定相」的斷，吉藏常以「妙」一字形容之。吉藏在法華玄論卷三推尊般若經爲「經中最大者」時，便提出了「妙」一字：

> 波若於十種經中最大者，然檢衆經之極，以實相為宗；統群聖之心，用妙慧為主。夫萬化非無宗，而宗之者無相；虛宗非無契，而契之者無心。故聖人以無心之妙慧，契彼無相之虛宗，內外並冥，緣智俱寂，豈容名數於其間哉？斯二窮得一之原，盡重玄之妙。理無不統，敎無不攝，如空之含萬像，若海之納百川。㉛

聖慧之所以爲「妙」，乃因其以「無心」入「無相」，故一方面是「內外並冥，緣智俱寂」，另方面又是「理無不統，敎無不攝」。若行之以「無心」，則擧首低頭便是佛道，挑水劈柴無非正法。生死界既繫不著聖人，聖人又何用離生死？聖人是不離而離，卽不離處便是離；不斷而斷，卽不斷處便是斷。無實迹，無常所，此所以爲「妙」也。

惟若定著於「妙」，「妙」又成了衆理中之一理，爲取著之目標，便又是非妙：

> 六、明鑒深四句：初階絕單四句，次階絕複四句，第三絕複重四句。雖復次第漸深，而惑者終謂窈窴之內，有妙理存焉，卽名為有；若無此妙理，卽名為無；亦有此理，亦無此理，名為亦有亦無；非有此理，非無此理，為非有非無。若然者，終墮四句之內，何有絕四之宗？是故今明生心動念，則便是魔。若能懷無所寄，方為法印。㉜

蓋「妙」非是指一具有「妙」特性的實理，而是表不生任何動念，懷無所寄的精神境界：

> 問：「妙有幾種？」
>
> 答：「略明二義：一相待妙，二絕待妙。相待妙者待粗說妙，絕待妙者非粗非妙，不知何以字之，故强名為妙。」

問：「何故立斯二妙？」

答：「至人善巧，一往對粗說妙。封執名者，謂道乃非粗，理應是妙，是故次云待粗說妙，未是好妙。所以然者，雖復絕粗，猶未絕妙。若非粗非妙，粗妙兩絕，乃名為妙也。絕待之目，起自於斯。……」㉝

「相待妙」是與粗相對的妙，離粗說妙，妙是抽象的但理，非眞妙。「絕待妙」是「非粗非妙」，以無寄之意，冥寂一切粗妙之分限，故雖妙也不絕粗，妙就在具體的粗中運行，此才是眞正的妙。「無得正觀」者，亦即是這「非粗非妙，粗妙兩絕」的「絕待妙」也。

註釋

❶ 大正藏卷三七、頁五下。

❷ 中觀論疏卷二（大正藏卷四二、頁三二上）。

❸ 法華玄論卷一（大正藏卷三四、頁三六三上）。

❹ 淨名玄論卷五（大正藏卷三八、頁八八八中）。

❺ 三論玄義（大正藏卷四五、頁七上）。法華遊意亦云：「故知廻流苦海，以住著為源；超然彼岸，用無得為本。」（大正藏卷三四、頁六四四上）。

❻ 法華遊意（大正藏卷三四、頁六三七中）。

❼ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁六五下）。又法華玄論卷三論般若經之旨歸云：「波若多破其住著之心，辨無住無得」（大正藏卷三四、頁三八七上）。

❽ 淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八五四下）。

❾ 法華遊意（大正藏卷三四、頁六三七中）。

❿ 涅槃經遊意（大正藏卷三八、頁二三二中）。

⓫ 法華玄論卷四（大正藏卷三四、頁三九一中）。

⓬ 大正藏卷四二、頁二三四下。

⓭ 法華玄論卷一（大正藏卷三四、頁三六二中）。

⓮ 中觀論疏卷三（大正藏卷四二、頁五〇中）。

⓯ 引文⓮祇言三界內之攀緣。不過吉藏嘗比較大、小乘空觀，謂前者兼得三界內、外空，勝於後者祇明三界內空，則究實吉藏要破的「攀緣」，必包括界外、界內。參閱本書前頁三六引文。

⓰ 法華玄論卷二（大正藏卷三四、頁三八一中—下）。

⓱ 淨名玄論卷三（大正藏卷三八、頁八七四中）。

⓲ 大正藏卷四二、頁三二上。

⓳ 中觀論疏卷八（大正藏卷四二、頁一二三下—一二四上）。

⓴ 涅槃經遊意（大正藏卷三八、頁二三二下）。

㉑ 大正藏卷四五、頁二四中。

㉒ 淨名玄論卷六（大正藏卷三八、頁八九六下）。

㉓ 大正藏卷四五、頁四二下。

㉔ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一一〇下）。

㉕ 淨名玄論卷三（大正藏卷三八、頁八六八中）。

㉖ 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一二中）。

㉗ 同上註，頁一二下。

㉘ 法華玄論卷四（大正藏卷三四、頁三九一下—三九二上）。

㉙ 大智度論卷二六舉兩種斷見：「復次有二種斷見：一者無後世受罪福苦樂者，……二者一切法皆空無」（大正藏卷二五、頁二五四上）。

㉚ 吉藏佛性觀詳見本書後第五章。

㉛ 大正藏卷三四、頁三八四下。

㉜ 淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八五八中）。

㉝ 法華玄論卷二（大正藏卷三四、頁三七一下—三七二上）。

第二節　從無得正觀看如來言教的意義

(1)　因名悟無名

了解「無得正觀」對了解吉藏的學說非常重要，因爲它決定了吉藏學說的整體方向。首先，它決定了吉藏對佛陀言教意義的理解。「無得」既是指絕待和不作分別，而佛教又一向認爲言語是屬相待域，其功能爲指謂分別，吉藏的結論自然是至道爲超乎言詮：

> 夫道之為狀也，體絕百非，理超四句。言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體。故七辯輟音，五眼冥照，釋迦掩室，淨名杜口，豈可以有而為道哉？❶

但另方面菩薩又是以慈悲爲懷，他們欲示衆生以道，就不能不遷就世人底識見，而有所言說：

> 無名相法，為衆生故假名相說，欲令衆生因此名相，悟無名相，蓋是垂教之大宗，群聖之本意。所以無名相中假名相說者，如大品云：一切衆生皆是名相中行。今欲止其名相故，借名相令悟無名相矣。❷

法本是「無名相」，但因衆生「皆是名相中行」，故群聖便也「假名相說」，使衆生「因此名相，悟無名相」。勝鬘經寶窟卷上也有一節與前引文相似的話：

> 衆經所以立名者，然至理無名，聖人無名相中，爲衆生故假名相說，欲令衆生因此名相，悟無名相。如懸峯可陟，要假繩梯；至道寂寥，實由名相。蓋是垂教之大宗，群聖之本意也。❸

名相是「繩梯」，無名相是「懸峯」，欲陟懸峯，得待繩梯，故聖人遂安立此名相之繩梯，使凡夫得陟寂寥之至道。聖人這種隨俗立教之方法，我們可從吉藏論「不二法門」的一節文見其梗概：

> 問：「若道超四句，至聖以之冲默，則非俗非真，無二不二。今以何因而辨不二？」
>
> 答：「無名相中，假名相說，不知何以字之，故強名不二。」
>
> 問：「既非二不二，何不強名爲二，而名不二？」
>
> 答：「失道之流，多滯二見，爲泯斯二，故強名不二，不強名二。」❹

其實道超四句，說其爲「二」是非，說其爲「不二」也是非。但世人「多滯二見」，聖人遂因其「二見」之病，下「不二」之藥，故稱「不二」爲是、爲「眞」，「二」爲非、爲「俗」。此卽所謂「無名相中假名相說」，其目的在泯「二」見，而不在成立「不二」之說。

(2) 除故不造新

「無名相中假名相說」，佛陀所陳名相既皆是假立法，它們便不是指謂某些特殊的實法或眞理。其實在「無得正觀」爲本位的教說裏，除了「無得」這無依無著的精神外，也便沒

有甚麼可堪稱爲眞理。而嚴格來說，「無得」也不是一種眞理，而祇是一種態度， 其作用正表現在消解世人對各種所謂客存眞理的取著。中觀論疏卷二引述法朗的話：

> 師（法朗）又云：「凡有所說，皆為息病，病息則語盡；如雹摧草，草死而雹消；不得復守言作解。守言作解，還復成病，無得解脫。」……師又云：「寄言以顯道，實無言可寄，卽知言不異道。既無言可寄，何道可寄言？卽心下一無所依。若復依此無所依，卽無依還是依……。」❺

佛所說「皆爲息病」，病除則應語盡。又佛寄言所顯之道無它，祇是「心下一無所依」，但若把此「無所依」概念化作一定理來了解，這便是決定解， 如此的「無所依」還是依。例如以「不二」掃除「二」見，但若停留於「不二」，那分別「二」「不二」之心還是分別，便非眞正的「不二」。由是吉藏教人要「除故不造新」：

> 今明無名强說名，令衆生因名悟無名。然須知此名卽無名。只名無名，無名而名。既知無名名，卽知名無名，此卽除故不造新也。若是從來人，則造新不畢故。何者？本有身心之病，今聞佛說真俗後，作真俗解。有真可真，有俗可俗，有名異無名，無名異有名，卽亦所得義。有所得者，名曰聲聞，是魔眷屬。……今攝山興皇出世，折破此病，說名令衆生悟名無名，不住名亦不住無名。❻

「造新不畢」者，乃是不契悟佛言教的方便意義，以假名相爲實相。聞佛說「眞」，便以爲有眞可眞，心住於求「眞」；聞佛說「俗」，便以爲有俗可俗，心住於破「俗」。此「卽有所得

義」，是聲聞法、是魔法。「除故不造新」者，乃是能透察佛「無名强說名，令衆生因名悟無名」底密意，認識到佛說「眞」是爲了破「俗」，成無所得，故「俗」破「眞」不留，甚至破「俗」之念也冥寂，「名」「無名」的界限也泯除。舊病治而新病不生，故稱之爲「除故不造新」。

「除故不造新」可以用來解釋佛何以「言無定說」：

聖人非不能一途分明示人，而今有出沒者，此有深意。以衆生本來有取著之心，以是因緣，繫屬於魔，生死不絕，若輪常轉，不悟中道佛性、正觀般若。今若復作一途實說，則更增其依著之心。所以不定出沒，動其生死根識，令逈悟正法。故不定之說爲益深矣。若學者定執經論一文，以成一家之義者，皆是繫屬魔人耳。又衆生非一國土、一根性、一善知識，是故諸佛種種說法也。❼

「言無定說」，是指佛於異時異地，對不同衆生，立不同之教說。佛何以要這樣「不定出沒」呢？引文舉出兩原因：一是因衆生國土、根性等互有差別，佛要隨宜施教，便要有「種種說法」。但更重要的理由是「衆生本有取著之心」，佛若祇以「一途分明示人」，衆生便會順其取著心，視此一途爲實途，依著此一途，此一途遂成了非途。由此可見，佛之所以「不定出沒」，是本於欲「除故不造新」的緣故。又佛既「言無定說」，若有計其「無定」之言爲「定」，「執經論一文，以成一家之義」，則無異於謗佛，是「魔人」。蓋粗執易滅，而細執難破，故吉藏嘆云：

> 所以然者，以尋經作有所得解，即佛不能化；學論復起依著之心，即菩薩不能化故。若經若論、佛與菩薩所不能化人，即知其人鈍根罪重。若經若論、佛與菩薩，即於其人，並是毒藥。❽

「尋經作有所得解」，「學論復起依著之心」，一切甘露除礙之教，一落在此等人手裏便都變成增彰的毒藥，越示之以正道，他們就去正道越遠。此等「鈍根罪重」之人，確實是佛與菩薩也難於教化。

(3) 文字即解脫

又再進一步看，佛是「無名強說名」，而「無名」所表的，又不外是「無得正觀」那不住不著的態度，苟心存「無名」，也便是住著，也便違背了「無得」這大前提。故恆「無名」者不可決絕「有名」，而終於是要不住「名」亦不住「無名」。吉藏嘗這樣形容說者和聽者應採的態度：

> 言滿大千，實無所說，豈可有心而聽可得聞乎？故其說法者無說無示，其聽法者無聞無得也。❾

說者以無得精神隨俗方便說，故是「言滿大千，實無所說」；聽者得意忘言，無心而聽，故是雖常聽而實「無聞無得」。若說者聽者都能採這樣的態度，則終日言而未嘗言，終日聽而未嘗聽，又何用自絕於言聽，而反生隔別哉？

吉藏曾這樣批評他家的「明世諦說，眞諦不說」，而提出「世諦不說，眞諦說」之論點：

問：「世諦雖說，而無所說，無所說卽入眞諦；眞諦無所說，而無所不說，還是世諦。何處有世諦不說眞諦說耶？」

答：「有所得定性義如此耳：世諦自是說，若無說卽屬眞諦；眞諦自無所說，若有說還屬世諦。如此眞、俗皆是障礙法門。今明諸佛菩薩無所得空、有，因緣無礙故，空是有空，有是空有，空是有空，雖空而有；有是空有，雖有是空。說是不說說，不說是說不說。說是不說說故，雖說而不說；不說是說不說故，雖不說而常說。故得世諦不說，而眞（諦）說也。」⑩

有所得人把「說」與「不說」視爲互相排斥，「說」則不能是「不說」，「不說」則不能是「說」，成了「障礙法門」。無所得的佛菩薩卻不同。「說」在佛菩薩祇是任運隨化，與有情有所住著的「說」不同，因此是「雖說而不說」。「不說」在佛菩薩並非是拒絕說任何話，而是抽空世俗言說背後的動念妄求後無心地說，說，而不住著於說，因此是「雖不說而常說」。如此，他家以「說」爲世諦，「不說」爲眞諦，我們何嘗不可就佛菩薩的「說」是「不說說」，「不說」是「說不說」，而謂「世諦不說，眞諦說」？

正因佛菩薩的「不說」是「說」的「不說」，故由「因名悟無名」，「除故不造新」，吉藏又再上轉一重，提出「文字卽解脫」之論：

只言說文字卽解脫。解脫不內、不外、不兩中間；文字亦爾，不內、不外、不兩中

間。故文字卽解脫。⓫

耽著文字自然是非解脫，但也非是於名相域外另有一非名相域爲解脫域。解脫是「不內、不外、不兩中間」，若以爲名相域外有一非名相域，這已有內外之別，又怎能稱之爲「解脫」哉？惟能居文字域中，以「不內、不外、不兩中間」的無得態度處之，此方爲眞解脫。以同一理由，由「不二無言」，吉藏又進而明「言卽不二」：

問：「……明不二之理無言，應物之教有言，卽無言之理不可有言，有言之教不可無言，則理教天乖，何名不二？」

答：「子乃曉不二無言，而未悟言卽不二。故教滿大千而不言，形究八極而無像。故無言而言，雖言不言；無像而像，雖像不像；乃為一致，何謂天乖？……如其窮達，則不二常言，言常不二，未始不二，未始不言。故莫二之道始成，得一之宗便建。⓬

以「不二之理無言」與「應物之教有言」爲相對，「理教天乖」，這當然不能名「不二」。佛菩薩卻不同，他們雖窮達不二無名之理，卻未嘗斷絕應物有言之教。佛菩薩是雖證涅槃而又常濟世，故他們是既無言亦有言，既無像又常現像。以「無得正觀」爲本位，佛菩薩是言亦可，無言亦可，豈必無言才是「不二」哉？

如（維摩經）天女之詰身子：「汝乃知解脫無言，而未悟言卽解脫。」旣云言卽解脫，亦應解脫卽言。言卽解脫，雖言無言；解脫卽言，雖無言而言。言而無言，非

定有言；無言而言，非定無言。故非言非無言，亦非理非教，名心無所依，乃識理、教意也。⑬

聖心「無所依」，故是既不依於「言」也不依於「無言」，不依於「理」也不依於「教」。「非言」祇是在言而不住於言上見，「[illegible]」是在教的無定著無方所的作用上見。

(4) 四種釋義

吉藏在三論玄義解釋「中」、「觀」、「論」三字，與在二諦義卷中解釋「眞」、「俗」二諦名，都用到「四種釋義」，把前述「因名悟無名」至「文字卽解脫」那由破解名相至重新安立名相的辯證進程很清楚地表現出來，堪爲吉藏言教觀的註脚。四種釋義者，若依三論玄義，則爲依名釋義、互相釋義、理教釋義與無方釋義，若依二諦義，則分別爲隨名釋、因緣釋、顯道釋與無方釋。

(1)依名釋義：三論玄義云：

依名釋義者（隨名釋）：「中」以實為義，「中」以正為義。⑭

二諦義云：

隨名釋者，如「俗」以浮虛為義，又「俗」以風俗為義。⑮

可見「依名釋義」，乃是指依照世間通行的語意，去解釋與運用文字。蓋佛菩薩要濟世，就必須假借世間慣用的言語，因此佛菩薩在措辭遣意時，便難免經常沿取世人習用的辭意。

例如「中」一辭依世俗有「正」與「實」之意，而涅槃經「本有今無偈」云：「我昔本無中道實義，是故現在有無量煩惱」，華嚴經云：「正法遠離一切言語道，一切趣非趣，悉皆寂滅相」，也便是以「正」與「實」的習用俗義去理解「中」⑯。

但要注意的是佛菩薩對世俗義僅止乎借用，並不可因佛菩薩曾以「正」與「實」談「中」，便認定佛菩薩也如世人般視「中」為表「實理」或「正體」，也不可因佛菩薩曾以「浮虛」釋「俗」，便以為「俗」之外必有一不浮虛的「眞體」與俗相對。故有次來的互相釋義（因緣釋），以表明佛菩薩所用之名非為「自性名」，而為「因緣名」。⑰

(2)互相釋義（因緣釋）：三論玄義云：

所言互相釋義者，「中」以「偏」為義，「偏」以「中」為義。所以然者，「中」「偏」是因緣義，故說「偏」令悟「中」，說「中」令識「偏」。⑱

「互相釋義」者，是說明佛菩薩言「中」，並非是因他們認定「偏」外別有一獨立的中體，故以「中」號之。而是因世人有所偏，或偏於生、或偏於滅、或偏於常、或偏於斷，故立「中」使他們自悟其「偏」。因此吉藏形容「中」「偏」為「因緣義」，蓋「中」與「偏」在佛菩薩並非是指謂兩不相及的定體或定理，而是在說「偏」令悟「中」，說「中」令識「偏」的破病過程裏相因假立的名字。二諦義卷中云：

次第二就因緣釋義者，明俗真義，真俗義。何者？「俗」非真則不俗，「真」非俗則不真。非真則不俗，「俗」不礙「真」；非俗則不真，「真」不礙「俗」。「俗」

> 不礙「真」，「俗」以「真」為義；「真」不礙「俗」，「真」以「俗」為義也。……若言「俗」浮虛義，「真」真實義，此是凡夫、二乘有得解義。……對彼自性，明今因緣，因緣動彼自性之執故。……彼明浮虛定「俗」義，真實定「真」義。為是故，今動搖已，明「俗」是真義，「真」是俗義也。[19]

「俗非眞則不俗」，乃因佛菩薩說「俗」在令人悟「眞」，「眞非俗則不眞」，乃因佛菩薩說「眞」在令人見「俗」。在佛菩薩，眞和俗乃動搖性執過程裏安設的方便語。離開動搖定性「俗」的作用，便無「眞」可說；離開動搖定性「眞」的作用，亦無「俗」可言。故在此「眞」「俗」是相互爲用的「因緣義」，遂異乎他家之言「浮虛定俗」、「眞實定眞」，以「眞」「俗」爲表兩獨立相反的原理。後者吉藏鄙之爲「凡夫、二乘有所得解義」。「互相釋義」（因緣釋）是說明佛菩薩「依名釋義」（隨名釋）背後的方便大用，而吉藏所以視佛菩薩的言說爲方便用，又因他以爲佛菩薩言說之「教」一往是以引導人通往無言之「理」爲目標，故有次來之「理教釋義」。

(3) 理教釋義（顯道釋）：三論玄義云：

> 理教釋義者，「中」以不中為義。所以然者，諸法實相，非中非不中。無名相法，為衆生故强名相說，欲令因此名以悟無名，是故說「中」為顯不中。……一切「中」「偏」法，了達非中偏，即其事也。[20]

「互相釋義」明就「偏」而立「中」，「理教釋義」則繼而明就「理」言無所謂「中」與

「偏」，「中」與「偏」均爲「强名相說」的「教」，目的在令人了達非中偏的「無名」之「理」。又佛菩薩說「中」說「偏」既都是爲了使人了達非中非偏，故說「中以不中爲義」，也同樣可以說偏以不偏爲義。二諦義疏釋「顯道釋義」的意義亦同：

> 次第三就顯道釋義者，明俗是不俗義，真是不真義，真俗不真俗義。……以達有不有故，不有為有義；達無不無故，不無為無義。亦如了達明無明，二不二。既達二即不二，故不二為二義；了達真俗不真俗，故不真俗為真俗義也。㉑

「明俗是不俗義，眞是不眞義」，乃因佛說「眞」說「俗」均在顯「不眞不俗」不二之道。吉藏又繼而分別以「橫動」「豎拔」比較「因緣釋」「顯道釋」的不同：

> 前明因緣橫義動，今真俗不真俗豎義拔。橫義動，豎義拔，故一家從來明假伏中斷義。言假伏者，真是俗義，俗是真義，伏彼自性也。既知因緣真，即知真不真；知因緣俗，即知俗不俗。悟真俗不真俗，自性永斷。為是義故，前橫伏，今豎斷也。㉒

因緣釋（互相釋義）說明眞俗相依，制伏以因緣「眞」爲定性「眞」、因緣「俗」爲定性「俗」的自性執，故其作用是「伏」。顯道釋（理教釋義）指出佛菩薩安立「眞」「俗」是爲了斷除有情對「眞」「俗」以至「非眞非俗」等假名相的住著，開出一無名相之域，故其作用是「斷」。

(4)無方釋義（無方釋）：「理教釋義」明佛菩薩是因教顯理，因名顯道。但要緊記的是在三

論的無得教學裏，「理」非是指一居言教域之上的實理，「道」也非是指一不可道之常道。蓋若視某理爲實，某道爲常，即情有所寄，也便與懷無所寄的無得精神不符。「理」與「道」在無得教學裏所表的，不外是無得精神。故在無得亦無得這宗旨下，聖心雖不拘於名相，也常在名相中行。既內外並冥，緣智俱寂，則當下卽是，一色一香無非中道，一花一鳥莫非妙法。此正是第四「無方釋義」所欲究明者。三論玄義云：

> 四、無方釋義者，「中」以色為義，「中」以心為義。是故華嚴經云：「一中解無量，無量中解一。」故一法得以一切法為義，一切法得以一法為義。㉓

「中」這裏正指佛菩薩的無得正道，此正道並不與任何法隔絕，故可在色上現，可在心上現，也可在任何一切法上現。佛菩薩的無邊妙用既含攝一切心法、色法，故是不拘任何方所。又二諦義亦這樣解釋「無方釋義」：

> 次第四節無方釋義者，明俗以一切法為義，人是俗義，柱是俗義，生死是俗義，涅槃是俗義。無方無礙故，一切法皆是俗義也。……既悟無礙道故，有無礙用；以得無礙用故，所以一切法為俗義也。前則是從用入道，今則從道出用也。㉔

這裏說「既悟無礙道故，有無礙用」，其實「無礙道」也便是在「無礙用」的「無礙」處見。又自聖人無離「用」獨存的「無方無礙」，吉藏說一切法皆是俗義；其實自聖人「用」而莫非「無方無礙」，也可說一切法皆是眞義㉕。說俗一切俗，說眞一切眞，故是「無方」也。

註釋

❶ 三論玄義（大正藏卷四五、頁二下）。

❷ 法華遊意（大正藏卷三四、頁六四二中—下）。

❸ 大正藏卷三七、頁一下。

❹ 淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八五九上）。

❺ 大正藏卷四二、頁二七中。

❻ 二諦義卷中（大正藏卷四五、頁九四中—下）。

❼ 金剛般若疏卷一（大正藏卷三三、頁九〇上）。又同文見仁王般若經疏卷上（大正藏卷三三、頁三一四下）。

❽ 中觀論疏卷二（大正藏卷四二、頁三一下—三二上）。

❾ 十二門論疏卷上（大正藏卷四二、頁一七三下）。

❿ 大乘玄論卷一（大正藏卷四五、頁二四上）。

⓫ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一一二下）。

⓬ 淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八五六中—下）。

⑬ 勝鬘經寶窟卷上（大正藏卷三七、頁五中—下）。

⑭ 大正藏卷四五、頁一四上。

⑮ 大正藏卷四五、頁九五上。

⑯ 見三論玄義引（大正藏卷四五、頁一四上）。

⑰ 在三論玄義「互相釋義」列第三，居「理教釋義」後。惟此排列次序不符合論理層次，故以二諦義的次序爲準。

⑱ 大正藏卷四五、頁一四中。

⑲ 大正藏卷四五、頁九五上—中。

⑳ 大正藏卷四五、頁一四中。

㉑ 大正藏卷四五、頁九五中。

㉒ 大正藏卷四五、頁九五中—下。

㉓ 大正藏卷四五、頁一四中。

㉔ 大正藏卷四五、頁九五下。

㉕ 二諦義卷上謂「一切世諦若於如來皆是第一義諦」，便是這意思：

言能所者，一切世諦若於如來皆是第一義諦。既於如來是第一義諦，故是能化。……一切第一義諦若於衆生則是世諦，以衆生是所化，所以須爲衆生說法也（大正藏卷四五、頁八〇下）。

解。

第三節　破邪顯正

吉藏這視佛陀言教悉爲方便的立場，也影響了他對「邪正」、「大小」等相對觀念的理解。

(1) 若破若立，皆爲破病

吉藏三論玄義總述三論宗要，開章便標出「破邪顯正」：

> 夫適化無方，陶誘非一。考聖心，以息患為主；統教意，以通理為宗。……但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沉淪，顯正則上弘大法，故振領提綱，理唯斯二也。❶

因此後人每以「破邪顯正」爲三論宗的中心教義。吉藏雖反對以破相爲宗，但他既認爲聖心是「以息患爲主」，又以斷一切見爲一乘道，其學說整體無疑是甚著重破。因此他繼而詳辨三論所摧折的四宗：外道、毘曇、成實、大執（有執大乘），中難「外道」又分西域與震旦，破毘曇則列十門，出十義證成實爲小乘，舉「五時」「二諦」責大乘異宗之不足。其排百家，截衆流，頗有其師法朗那「忤俗以通教」的氣度。吉藏嘗謂龍樹「唯破不立」：

> 今（中）論不爾，唯破不立。所以然者，論主出世，唯為破顛倒斷常，更無所立。❷

三論玄義亦云：

末世鈍根，迷佛立破，並皆成病，是以論主須並破之，然後具得申如來立破。❸

以吉藏看，一切佛經都是以破病爲宗旨：

問曰：「經中有立有破，何得言皆破邪？」

解云：「經中若立若破，皆為破病。何者？經中若說一色一香皆為顯道。若不顯道，可不破病。既若立若破皆為顯道，故破立皆為破病也。……」❹

「破立皆爲破病」，這句話若配合「破邪顯正」這問題去理解，卽是說無論是說「邪」說「正」，皆是爲了破邪。其實任何宗教都有「破邪」與「顯正」這兩面，例如儒教破不仁不義而顯仁義，基督教破魔鬼的邪惡而顯上帝的至善。至於佛教自身，成實論教人壞世相之「有」而入涅槃之「空」，地論師、攝論師教人破滅無明而回復如來藏的淸淨自性等等，都可形容爲「破邪顯正」。因此泛說的「破邪顯正」是諸家的共通法，並不能說是某宗某派的特色。但三論師所講的「破邪顯正」有一特殊意義，乃因它是以「無得正觀」爲大前提：

問：「若箇是邪而言破邪？何者是正而道申正？」

答：「邪既無量，正亦多途，大略而言，不出二種，謂有得與無得。有得是邪須破，無得是正須申。……。」❺

這裏以「有得」爲邪，「無得」爲正，勸人破「有得」而申「無得」，這自然是三論無得教學所當有的結論。但要緊記的是三論教學所講的「無得」是既無得於「得」，也無得於「無

得」。由此類推，眞正的「正」也應是既無得於「邪」，也無得於「正」；能達至非邪非正，才是究竟的「正」。此意思正是以下一節引文所要表明者：

問：「若非因非果，亦應非邪非正，非虛非實，何故名為實相正法耶？」

答：「實如所問。非邪非正，非實非虛，不知何以目之，為欲出處衆生，於無名相中假名相說，故强名正法耳。……」❻

佛菩薩「無得」，不在事相上作任何界別，故本是「非邪非正，非實非虛」。但他們悲憫衆生迷著事相，淪於「有得」，爲了出處濟渡之，遂假立種種名相法。他們既要破「有得」，便斥「有得」爲「邪」，相對之下，便褒「無得」爲「正」。但佛菩薩以有得爲「邪」，無得爲「正」，並非是要人由有得於「得」，轉而有得於「無得」，由有得於「邪」，轉而有得於「正」。蓋有得於「無得」者還是「有得」，若得於「正」，正也便成「非正」了：

就說教意中凡有二意：一者破邪，二者顯正。佛欲斷如此等諸邪見，即破邪也；今知佛法，故謂顯正也。此是對邪所以說正，在邪若去，正亦不留。……」❼

在三論的無得教學裏，「正」是在斷邪之過程中安立，非是在「邪」外別有一具固定內容之「正」理可得。苟離開破邪的作用，「正」便沒有意義。若果以爲「邪」去後還有「正」在，此「正」就成了「邪」了。

總之，在「無得正觀」的大前提下講破邪顯正，必是「有邪故有正，邪去正不留」。❽，「正」與「邪」並非是對立的概念，而是達至「無得正觀」過程中的辯證對翻。三論玄義裏

有一段答難，很清楚地表明這道理：

難曰：「若無是無非，亦不邪不正，何故建篇章稱破邪顯正？」

答：「夫有非有是，此則為邪；無是無非，乃名為正。所以命篇辨破邪顯正。」

難曰：「既有邪可破，有正可顯，則心有取捨，何謂無依？」

答：「為見於邪，强名為正；在邪既息，則正亦不留，故心無所著。」⑨

可見說「邪」也好，說「正」也好，說「破」也好，說「立」也好，唯有「心無所著」，才是三論教學眞正歸宿所在。

(2) 體、用二正與對偏、盡偏、絕待三正

吉藏在三論玄義中開出體、用兩種正，便是要解釋三論教學這對邪而立正的觀點：

問：「此論名為正觀，正有幾種？」

答：「天無兩日，土無二王，敎有多門，理唯一正。……但欲出處衆生，於無名相法强名相說，令稟學之徒，因而得悟，故開二正：一者體正，二者用正。非真非俗，名為「體正」；真之與俗，目為「用正」。所以然者，諸法實相，言亡慮絕，未曾真俗，故名之為體，絕諸偏邪，目之為正，故言「體正」。所言「用正」者，體絕名言，物無由悟，雖非有無，强說真俗，故名為用。此真之與俗，亦不偏邪，目之為正，故名用正也。」⑩

「教有多門，理唯一正」，此「一正」者，「無得正觀」是也。然佛菩薩雖「無得」，世人卻恒有得，或得於「有」、或得於「無」。佛菩薩慈悲載物，見「體絕名言」，則「物無由悟」，遂因病處方。雖不寄心於有無，但亦對「有」而言「無」，對「無」而言「有」；雖無意乎眞俗，但亦譏所治之病爲「俗」，美所下之藥爲「眞」。在佛菩薩，說有無、眞俗均是應物之方便「用」，是用而無得於用，故用而常不失正，是爲「用正」；而支撐着此無用之用背後那「言亡慮絕」，未曾眞俗的無得精神，便稱之爲「體正」。其實沒有佛菩薩是不濟世的，未有無得而不常現有得相者，「體正」不離乎「用正」，故說「理唯一正」也。

吉藏又繼而分別出「對偏」、「盡偏」與「絕待」三種正：

> 但正有三種：一、對偏病，目之為正，名對偏正。二、盡淨於偏，名之為正，謂盡偏正也。三、偏病既去，正亦不留，非偏非正，不知何以美之，強嘆為正，謂絕待正也。⑪

佛菩薩是爲了對治偏病才說「正」，故其所陳的「正」是「對偏正」。此「正」有洗盡偏病之作用，故又稱之爲「盡偏正」。苟以體用義判之，「對偏」與「盡偏」二正均爲佛菩薩就方便用而假說之「正」，是爲「用正」。至乎佛菩薩那無依無住，玄冥一切的本懷，則是「偏病既去，正亦不留，非偏非正」，超乎一切對待，絕乎一切言詮，故名之爲「絕待正」。苟以體用義判之，「絕待正」所表者爲作爲佛菩薩本懷的「無得正觀」，是爲「體正」。

(3) 由「破邪顯正」至「道非邪正」

吉藏以「絕待正」為「體正」，則三論師發趾雖說「破邪顯正」，其歸結則必然是「道非邪正」：

> 所言具含多義者，然諸佛所行之道未曾邪正，為對內外二邪，故立為正。一者、九十六種所說之法，稱之為邪；如來所說之法，目之為正。故對彼異道之邪，明佛道為正。二者、昔執五乘之異，乖於一道，名之為邪。所以然者，道尚無二，寧得有五？故執於五異，乖於一道，故稱為邪；以對彼二邪，故明佛所行道稱為正法。⑫

因此中論以二十七品「破邪顯正」，最後還是以「雙泯邪正」作結：

> 十者、二十七品雙破大小二邪，俱申二正，惑者便起邪正之心。是故最後雙泯二見，道門未曾邪正。⑬

佛菩薩無論講甚麼，能使人得悟便為「正」，而悟本身卻是「了無邪正」的：

> 今明道非邪正，能體道之緣，亦悟非邪正。但以向迷今悟，諮向迷僻為邪，呼今悟為正。此得悟時，了無邪正。⑭

又因佛菩薩言「正」的目的祇是在破邪，此假說之「正」本身便無必然的客觀內容，而祇有偶然的主觀恰當性。能完成其破邪之任務便為「正」，不然便是「非正」。如是觀他宗異說：

問：「已聞異說，未見今宗。為異衆師？為同諸匠耶？」

答：「若以悟而言，稟斯異說，各蒙益者，則衆師釋無可為非；若聞而不悟，則衆師無可為是。一師之意，唯貴在於悟耳，宜以悟為經宗，無論同異也。」[15]

佛菩薩之意既「貴在於悟」，則若緣他家釋義而可得悟，也是無可厚非之事。由是由破斥諸師異釋，吉藏轉而又說它們在某一義上非必不可用：

問：「符經須錄，背文宜棄，何故朱紫共貫之？清濁尚混流，唯悟為宗，未詳可領。」

答：「假設符經，聞而不悟，於緣非藥，則應棄之。如其釋背佛經，聞而受道，則成甘露，理應須錄。故甘毒無定，惟悟為宗。……菩薩於一切法無有定教，無有定身，唯利益為定也。」

問：「若於緣取悟，無不契道，論中何故顯正破邪耶？」

答：「為緣不悟，是故破邪；如其契道，無非正說也。」[16]

甚至「釋背佛經」，若某人可「聞而受道」，這對他來說便是「正」。相反的，雖「假設符經」，但學者「聞而不悟」，反增學障，這對他來說反而是「邪」。總之，並無定相之佛法非佛法，能緣之達至「無得正觀」就是佛法，不能緣之達至「無得正觀」就是非佛法。此即所以說「菩薩於一切法，無有定教，無有定身，唯利益爲定也。」因此吉藏在三論玄義以四句辨三論教學對諸部的態度，以「破而不取」（破邪顯正）始，而以「不破不取」（道非邪正）終：

問：「論主為並破諸部？亦有不破邪？」

答：「凡有四句：一、破而不取，若是諸部所說，乖大小乘經，自立義者，則破而不取。……二、取而不破，如文殊問經云：『十八及本二皆從大乘出，無是亦無非，我說未來起。』三、亦破亦取，破諸部能迷執情，收取諸部所迷之教。四、不破不取，就正道門，未曾有破，亦無所取也。」⑰

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁一上。中觀論疏卷一引法朗言：「師云：『夫適化無方，陶誘非一，考聖心，以息病為主；緣教意，以開道為宗……』」（大正藏卷四二、頁七下）。「息病」即「破邪」，「開道」即「顯正」，則吉藏「破邪顯正」之說，也是教有所本。

❷ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁六九下）。

❸ 三論玄義（大正藏卷四五、頁一二上）。

❹ 二諦義卷中（大正藏卷四五、頁九四下）。

❺ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁六八下）。

❻ 法華玄論卷二（大正藏卷三四、頁三八二上）。

❼ 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一六上）。

❽ 百論疏卷上（大正藏卷四二、頁二三四上）。

❾ 大正藏卷四五、頁七上。

❿ 大正藏卷四五、頁七中。

⓫ 同上註。

⓬ 法華遊意（大正藏卷三四、頁六三九上）。

⓭ 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁八下—九上）。

⓮ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁六九中）。

⓯ 法華玄論卷二（大正藏卷三四、頁三八一上）。

⓰ 同上註。

⓱ 三論玄義（大正藏卷四五、頁二一〇上—中）。

第四節　無得正觀與吉藏的判教理論

吉藏「道非邪正」的觀點，也表現在他的判教理論裏。判教者，乃是對佛教經典作分判類別的工作。大乘佛教非常重視方便，因此在大乘佛典裏，已有如來適應不同環境，在不同時地，對不同衆生，用不同方法，講不同道理的觀念。法華經談三乘❶，解深密經論三時❷，涅槃經以五部分配五味❸，華嚴經以日出先照大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，

後普照大地，喻佛先化菩薩，次化緣覺、聲聞，後化善根衆生❹，都可以說是判教的先聲。南北朝之世異經紛陳，諸家競起，立論紛紜，佛徒欲調和各派學說，判教之風遂乘時而起。隋以還出現的中國主要佛教派別如律宗、天台宗、華嚴宗、慈恩宗等，均各有其自身的判教理論。判教在吉藏學說中所佔的位置誠不如以上諸家的重要，但他在這方面亦有獨到的見解，與其無得教學的精神非常吻合，現試申述之。

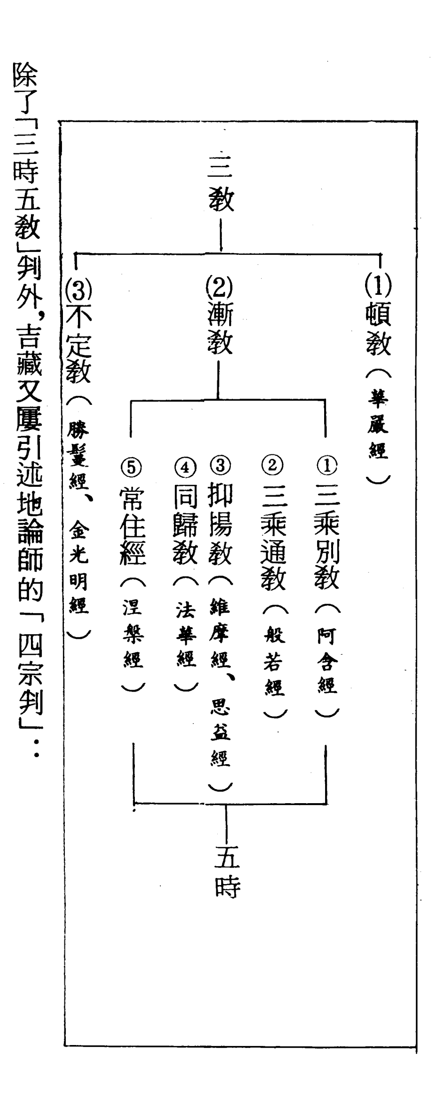
(1) 吉藏對成實師和地論師判教系統的批評

論到判教，吉藏每提及宋慧觀創唱的二教五時判。據三論玄義，慧觀曾將佛說判別爲頓、漸「二教」與三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教「五時」，其說盛行於江南❺。後人於頓、漸二教外加入「不定教」，遂成「三教五時」之說❻。今觀大品經遊意云：

> 第三會教：成實師云：佛教不出三：一者頓教，如華嚴大乘等也；二者偏方不定教，如勝鬘、金光明、遺教佛藏經等也；三者漸教，如四阿含及涅槃等也。❼

而大乘玄論卷五又謂「成論師或言四時，或言五時……五味相生，配五時教」❽，則「三時五教」，當是南北朝時代通行於成實師間的教判。

圖表二　三教五時判



除了「三時五教」判外，吉藏又屢引述地論師的「四宗判」：

地論師云：有三宗、四宗。……四宗者，毘曇是因緣宗，成實謂假名宗，三論名不真宗，十地論為真宗。❾

中觀論疏卷一亦有相似的記載：

如舊地論師等辨四宗義，謂毘曇云是因緣宗，成實為假名宗，波若教等為不真宗，涅槃教等名為真宗。❿

今觀法華玄論卷二云：「五時是慧觀所製，四宗是光統著述」⓫，卷三又云：「爰至北土，還影五教，製於四宗」⓬，則「四宗說」乃地論南道慧光依慧觀之五時判改造而成⓭，在吉藏心目中，它代表了北方的判教傳統。

圖表三　地論師的四宗判

(1)因緣宗	（毘曇）
(2)假名宗	（成實論）
(3)不眞宗	（三論）
(4)眞　宗	（涅槃經、十地經論）

是時成實師的「三教五時判」在南，地論師的「四宗判」在北，一南一北，吉藏對它們都作了極嚴苛的批評。例如淨名玄論卷五斥「五時之說，四宗之論」爲「人師自心，乖文傷義」[14]，而法華玄論卷一又斤斤以「廢五四之妄談，明究竟之圓旨」爲箴[15]。中觀論疏卷一彈「四宗判」語調更不客氣：

> 如斯等類，並是學於因緣而失因緣，故正因緣成邪因緣。如服甘露，反成毒藥；亦如入水求球，謬持瓦礫。[16]

在三論玄義中，吉藏提出總、別二難，詳細道出他反對此等教判之理由。在「總難」方面，他這樣說：

> 難曰：但應立大小二教，不應制於五時。略引三經三論證之：大品經云：「諸天子歎曰：我於閻浮見第二法輪轉。」龍樹釋云：「鹿苑已轉小輪，今復轉大法輪。」

法華經云：「昔於波羅捺轉於四諦，今在靈鷲山說於一乘。」涅槃經云：「昔於鹿林轉小，今於雙樹說大。」故知教唯二門，無五時也。智度論云：「佛法有二：一者三藏，二者大乘藏。」地持論云：「十一部經名聲聞藏，方等大乘名菩薩藏。」正觀論云：「前為聲聞說生滅法，次為菩薩說無生滅法。」以經論驗之，唯有二藏，無五時矣。⑰

經論祇提到大小「二乘」和菩薩聲聞「二藏，」卻沒有說及五時，故「總難」者，難其無典據也。又吉藏由病五時判之「無文」，進而責其「亦復害理」，此以教理不合爲據而成難，即爲「別難」。吉藏於別難中次第指出五教判之以某經歸某時的不恰當。例如其以大品般若爲屬三乘通教而以維摩經爲屬抑揚教，吉藏評之云：

次云淨名是抑揚教者，是亦不然。大品呵二乘為痴狗，淨名貶聲聞為敗根，挫小則齊，揚大不二，何以大品為通教，淨名為抑揚？⑱

至於法華經會三歸一，判其爲「同歸教」亦無不可。但法華經初分七處隱明佛性，「壽量品」又辨三身，亦含「常住」之旨。今單舉涅槃經爲「常住」，而判法華爲「同歸」，則於理有違：

次法華為同歸應無所疑。但在五時之說，雖辨同歸，未明常住。而天親之論釋法華初分，有七處佛性之文；解後段「壽量品」，辨三身之說。斯乃究竟無餘，不應謂為不了之教。⑲

吉藏常提出「一經之內，具有五文」，極反對機械地把某一經判屬某一時或某一教⑳。例如仁王般若經疏卷上便這樣抨擊以般若經入第二時：

今謂不爾。若以大品對初教云是第二時者，法華「譬喻品」云：「昔於波羅捺，今復轉更妙。」且對初教明，亦應是第二時教。涅槃亦云：「昔於波羅捺，今於拘尸那城說大涅槃。」亦對初教，應是第二時。㉑

以同一原因，他非難以頓、漸、不定這三範疇牢籠一切經典：

又釋論（大智度論）云：「佛於鹿園說法，無量菩薩得無生法忍，無量菩薩得一生補處，現身作佛。」豈可言鹿園但小乘耶？又大經（涅槃經）云：「我初成道，亦有菩薩已曾問我是甚深義。」卽初後皆說涅槃，不應言涅槃是漸，華嚴是頓。又像法決疑經云：「或有見我入於涅槃，或有（見）我是報佛，為百千釋迦之所圍繞。」若爾，不應言華嚴是初成道時頓說，至涅槃時不說。是故「漸」「頓」不成也。……「無方」之言，經論無據，不應立之。㉒

在此總難和別難背後有一基本假定，乃是佛法是以「無得」爲本：

南方五時說，北方四宗論，無文傷義。……夫（涅槃）論云：四生擾擾，為失虛懷；六趣紛紛，實由封滯。故知迴流苦海，以住著為源；超然彼岸，用無得為本。但累根非一，故息倒多門。或始終俱大，或初後並小，或始小終大，或始大終小。或一時之內，大小俱明；或無量時，唯辨一法。或說異法，而前後不同；或明同法，而

初後為異。良由機悟不一，故適化無方，不可局以五時，限於四教也。[23]

在「無得爲本」的大前提下，諸佛典都是如來爲了截斷衆生住著之源而安立之法。衆生「累根非一」，故息倒之法亦多門，苟要分判，則千差萬別，「四宗」「五時」這些粗略界別，實不足窮盡其蘊。再者，諸門教相雖有別，但它們都有一相同目標，乃是使衆生得悟：

第二取而不破者，要須前來破洗有所得，執斷常心畢竟無遺，然後始得辨佛因緣假名方便用。若衆生應聞因為宗得悟，即為說因；應聞果為宗得悟，即為說果；應俱聞因果為宗得悟，則為說因果。三世諸佛菩薩說經造論，意在衆生得悟為正宗，而教無定也。[24]

又因「悟」在吉藏的「無得正觀」教學裏是不能有任何正面的本然內容，因此諸教門便不能以其是否符合此內容來分深淺。它們都祇是「假名方便用」，苟能「破洗有所得，執斷常心畢竟無遺」則爲深，反則爲淺，而究實並無所謂深淺，一切無非是安立的分別相：

三部之言，皆是如來方便，能開道利人，無淺深也。若封執定相，俱是顛倒，不知佛意也。[25]

今「三教五時判」與「四宗判」將佛說作一次序排列，並以某經歸屬某類，似乎是在作一深淺與價值的判別，此吉藏最不以爲然[26]。

總之，吉藏並不完全否認在不同時間佛陀會較側重於演述某種教義[27]，也不忽視諸經典各有不同重心。但在他眼裏，這祇是「傍正」的不同[28]，而不是基本精神的分別。因此他在大

乘玄論卷四便說：

> 諸大乘經，通為顯道。道既無二，敎豈異哉？㉙

他所以深病成實師與地論師的敎判，乃因恐怕人們太注意佛典間的相異處，以至忘記了「至道爲一，轉勢說法，故有多門」這「無得」立敎的大方向㉚。

(2) 二藏義

雖然至道無二，但隨緣顯示，便出現了種種敎相上的差別。吉藏並沒有忽略這些差別，在法華玄論、法華遊意等著作裏，他就曾替法華經、華嚴經、維摩經、般若經等重要佛典作了詳細的辨異工作。在敎相上佛理與佛典是可以作約略的類別，這點吉藏是同意的。他不同意的是以偏蓋全，强將某佛典歸入某類，而漠視它亦可兼有他類的主張。他更不同意的是價值方式的判別。蓋在「息患爲主」的原則下，一切敎相不外是假名，其意義全在於其解累的作用。而在不同時空，對不同對象，某一敎相解累作用的大小是不定的，則也沒有一固定不變的模式，可充當價值判別的準則也。

我們曾經看到，在攻擊成論師與地論師的敎判時，吉藏提出的理由往往是其說無經論爲憑。吉藏認爲最有典據的敎相判釋爲「二藏義」：

> 釋論（大智度論）云：「佛法有二種：一者大乘藏，二者小乘三藏。」又云：「佛法有二道：一者聲聞道，二菩提薩埵道。」前約法分兩，後就人開二。……大經（涅

槃經）云：「字有二種：一半字，二滿字。為聲聞說半字，為菩薩說滿字。」……

又法華云：「昔於波羅捺為聲聞轉小法輪，今始於拘尸那城為諸菩薩轉大法輪。」

……又以理推之，衆生根有二種：一堪受佛道，二不堪受大道。堪受大道為說佛乘，名為大乘；不堪受者為說小乘。故知但應有二，不應立三也。㉛

由此條文可見，「二藏」名稱有四雙：小乘藏、大乘藏；聲聞法、菩薩法；半字、滿字；小法輪、大法輪。惟此乃因立名所本不同而有之異稱，要其所指則無別：

有三雙：一聲聞藏，二菩薩藏，此從人立名；二大乘藏、小乘藏，從法為稱；三半字、滿字，就義為目。此三猶一義耳。㉜

在中國以二藏分判佛說非始自吉藏，地論北道之祖菩提流支便嘗以半、滿二門爲判教之大宗㉝。勝鬘經寶窟卷上述其說云：

從菩提流支度後至於即世，大分佛教為半、滿兩宗，亦云聲聞、菩薩二藏。然此既有經論誠文，不可排斥。㉞

可見吉藏實深許其見。又仁王般若經疏卷上云：

又十地論師四宗、五宗分佛教，今不復繁文濶說。今依菩提流支，直作半、滿分教。若小乘教名半字、名聲聞藏，大乘名滿字、名菩薩藏。今尋經論，斯言當矣。㉟

則吉藏之「二藏義」乃遠承經論，近取自菩提流支，可無疑問矣。

吉藏常以大小二門析別諸釋宗，如他以十義排成實論爲小，即爲一例。他又屢將大小二

乘對舉，例如比較大小二乘的二諦觀，則說：「小乘明事理二諦，一切大乘經通明空有二諦」㊱。又比較聲聞、菩薩二藏之空觀與因緣觀云：

所言小乘半教者，若明其至理，但人法二空；語其因果，但說有作四諦。斯乃教不盡宗，語不極義，說稱小根，進成小行，有所缺德，名之為半，故云小乘，名聲聞藏。大乘滿字教者，若明其理，至極平等，無得正觀不二為宗；語其因果，即說無作四諦。斯乃教稱大乘宗，語極圓旨，說稱大根，進成大行，具足無缺，名之為滿，故云大乘，名菩薩藏也。㊲

凡此種種，都足見在吉藏心目中，大小二藏代表了佛教思想中的兩大不同方向。

但要注意的是吉藏雖就教相區別大小，並有覗小乘爲貶稱之傾向，但他最强調的，還是如來說小乘教與分唱小大二乘之本懷。三論玄義云：

夫為未識源者示之以流，令尋流以得源；未見月者示之以指，令因指以得月。窮流則唯是一源，亡指則但是一月，蓋是如來說小之意也。而毘曇之徒，執固小宗，不趣大道，守筌喪實，故造論破之。㊳

中觀論疏卷十亦說：「佛說小乘，唯有二意：一示生死過患，二令斷惑得道」㊴，則佛說小乘，亦無非是以「流」、以「指」，助人過生死界，斷塵沙惑，以歸於無得之「一源」「一月」。當然，若如毘曇之徒，「執固小宗」，「守筌喪實」，則必待破。但若對小說小，令其因小成大，此又何病？故吉藏謂「佛說小乘，本爲詮大」㊵。究其實則能破著則爲大，不

能破著便爲小，那裏有固然的大小？

再進一步看，大乘所以爲「大」在「無得」，這是法朗以來攝山三論學之定說。吉藏在中觀論疏卷一記法朗之言云：

師云：方等大意，言以不住為端，心以無得為主。㊶

淨名玄論卷十亦這樣述說立二藏義之原委：

今立二藏，正敍佛說無所得教為大乘說，有所得教為小乘說也。㊷

既無得爲「大」，有得爲「小」，則若有得於「大」，「大」則非大而淪爲「小」：

道理為有大乘？為無大耶？如其有大，則是有見；若言無大，何所立耶？又若謂有大異小，則有小異大，名為二見。……又若實有大乘者，名有所得。有所得者，為魔眷屬，非佛弟子。㊸

正如「正」因破邪而顯，無邪則不設正；同樣，「大」是爲了破除煩惱而立，煩惱滅後大乘法亦應隨廢，不然便成了另一種煩惱法：

問：「考聖心以息患為主，統教意以開道為宗。不二之興，為治何病？」

答：「總而言之，為泯生心動念，令悟無得無依。故生死以取相為原，涅槃以無著為本。約人不同，總為三類：一凡夫之惑、二小乘勞累、三菩薩煩惱。……三者菩薩之人，謂聲聞為小心，菩薩行大道；小乘則唯破二輪，大士則具傾五住。捨小取大，名菩薩煩惱。」㊹

「凡夫之惑」，「小乘勞累」，皆因「取相」，而菩薩若捨小取大，有自得於「大」之意，也還是「取相」之一種。三論師「二藏義」的特色，乃在其於「無得正觀」教綱下，由分判大小進而泯滅大小：

> 然講法華云小乘是化城，不知大亦是化城。望大故言小是化，望非大非小俱是化，乃至十地及以摩羅皆是化城。故空捲度一切也。[45]

大小乘之所以同爲「化城」，乃因它們皆爲因緣假名，俱是方便：

> 問：「他亦云大、小乘觀行，與今何異？」
> 答：「他道理實有大乘，但小是方便耳。今明正道未曾大小，為衆生故說於大小。一往大小相望，則小為方便，大為真實；若望道非大非小，則大小俱是方便。故與舊不同。」[46]

佛陳大、小乘經都同是爲了開啟「無得正觀」[47]，因此大、小乘經並無本然上價值高下之別，而祇有應物效用上之不同。淨名玄論卷四便這樣說：

> 又此經所興明解脫者，正明釋迦一期出世，大小、凡聖有所得人諸縛，悉令得解脫。原如來出世，赴緣施敎，本令悟不凡不聖、不大不小不二法門。而有凡聖、大小者，皆是非凡非聖、非大非小，故能凡能聖、能大能小耳。雖有凡聖，不動無凡聖。大小亦然。但稟敎之徒，聞凡作凡解，聞聖作聖解。大小亦然。故並成有所得，悉繫屬於魔，非佛弟子。[48]

如是，道非邪正，道亦非大小：

然須知至道未曾小大，赴大緣故而强名大，隨順小緣故假名為小。欲令因此大小，了悟至理非大非小。然既不住於兩是，豈可心存於二非？㊾

十二門論疏卷上以「五種大」判佛經一途之說，亦以第五「無小大」終：

釋法華有五種妙，亦得是五種大：一、小前大，謂初成正覺菩提樹下，未趣鹿園說小，故名小前大。二、小中大，從趣鹿園說小乘，此中即明佛乘，謂小中大。三、小後大，從說三藏竟，次說大乘道，是小後大。四、攝小大，從說法華，會小歸大。五、無小大，即淨土中但有大名，無有小稱。㊿

然若心存於無小大，猶未適乎「無得」之至。為了要說明這點，吉藏又提出「相待大」與「絕待大」之分別：

問：「非大非小，可是絕待？既猶對小名大，云何是絕？」

答：「亦如所問。據其非大非小，言窮慮絕，此是絕待。今非大非小，猶稱為大，此猶是待。」

問：「若爾，一切大名皆是相待，云何舊云有二種大：一相待大，二絕待大耶？」

答：「舊語有義，若一往直言對小名大，此是相待；若非大非小，大小雙絕，不知何以美之，强稱云大，此名絕待。蓋是對前相待，故云絕待。若望一切名言未絕，悉是待也。」[51]

對小名大，此「大」當然是相待；但對比相待的「小大」言絕待的「非小非大」，此「非小非大」也仍未出乎相待域。惟有「言窮慮絕」，以不住之智冥寂對一切對待的捕捉，此才是絕待。苟要以「大」形容佛的「無得正觀」，也便是此超乎一切邪正、大小之「絕待大」的妙用吧。

(3) 三輪義與四門顯密

吉藏雖然大力彈呵成實師之以五時分判佛說，但就教相言，他也承經於不同時間，由於接應對象的不同，佛所說經的表層意義的確有着許多明顯的差別。在討論「三輪義」與「四門顯密」時，吉藏便接觸到這些差別。

三種法輪者，「根本法輪」、「枝末法輪」與「攝本歸末法輪」也。吉藏認為此三法輪囊括了如來的一切法門：

> 如法華經總序十方諸佛及釋迦一化，凡有三輪：一根本法輪，謂一乘教也。二枝末法輪之教，衆生不堪聞一，故於一佛乘分別說三，三從一起，故稱枝末也。三攝末歸本，會彼三乘，同歸一極。此之三門，無教不收，無理不攝，如空之含萬象，若海之納百川。[52]

法華遊意對此三法輪之特點與代表經典，有頗詳盡之陳述：

> 欲說三種法輪，故說此（法華）經。言三種者，一者根本法輪、二者枝末法輪、三者攝末歸本。根本法輪者，謂佛初成道花嚴之會，純為菩薩開一因一果法門，謂根

> 本之教也。但薄福鈍根之流，不堪於聞一因一果，於一佛乘分別說三，謂枝末之教也。四十餘年，說三乘之教陶鍊其心。至今法花始得會彼三乘，歸於一道，卽攝末歸本教也。53

由此可見，「三法輪」實代表了釋迦一生說法的三大階段。釋迦初成正覺，在菩提樹下講華嚴經，直陳正道之內容，此「根本法輪」也。但聽衆中多「薄福鈍根之流」，不堪正敎，未能受益。故佛乃離開莊嚴道場，遍遊諸方四十餘年，歷陳三乘之道以陶鍊其心，此「枝末法輪」也。及諸根成熟，佛乃開說法華經，攝末歸本，會三歸一，開權顯實，此「攝末歸本法輪」也。

傳統談到三論宗之判敎，必「二藏」「三輪」並擧54。其實吉藏著作中論及「三輪」的地方不多，中又以其早期疏釋法華經的作品法華玄論與法華遊意爲最詳。又前兩節引文謂。「如法華經總序十方諸佛及釋迦一化，凡有三輪」，「欲說三種法輪，故（佛）說此（法華）經」，而法華遊意亦出法華經文，辨三輪之旨：

> 問：「此經何處有三輪文耶？」
>
> 答：「『信解品』云：長者居師子坐，眷屬圍遶，羅列寶物，卽指華嚴根本敎也。喚子不得，故密遣二人，脫珍御服，著弊垢衣，謂隱一說三，謂枝末敎也。如富長者知子志劣，柔伏其心，乃敎大智，謂攝末歸本敎。又『譬喩品』云：『如彼長者，雖復身手有力，而不能用之，但以慇懃方便，勉濟諸子火宅之難，然後各與珍寶大

> 車。』初句謂隱根本，次句謂起枝末，後句謂攝末歸本，即三輪分明之證也。」[55]

凡此均足見吉藏申「三輪義」，乃處處以法華經爲經證。亦可知他所以提出「三輪」觀念，實與其欲推尊法華經之意趣有關。牟宗三先生曾這樣形容法華經的特點：

> 法華經教吾人以什麼呢？若與上列諸經對比，你馬上可以覺到它實在貧乏得很！……但是它豈真無所說乎？它有所說。它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題；……也可以說是虛層的問題，因此，它沒有特殊的法數，教義，與系統，因而它亦無鋪排。[56]

法華經這不立「特殊的法數，教義，與系統」，純著重於宣說「佛意」、「佛之本懷」的反省性格，與三論師以破爲立的批判精神，和「無得正觀」的蕩相遣執意旨非常符契。南北朝時代研習法華經者甚衆，但一般意見，都是以華嚴經爲代表圓教，爲了義，而視法華經爲非了義[57]。在大乘經「顯道無二」的總原則下，吉藏也不反對推崇華嚴經，他自己亦曾替華嚴經造註釋，但他卻十分不滿以法華經爲非了義的見解。因此他在法華遊意裏引法華經文明「三輪義」後，繼而云：

> 問：「初明根本，後明攝末歸本，此二何異？」
>
> 答：「昔南土、北土皆言花嚴是究竟之教，法華是末了之說，今謂不然。此經明初一乘救子不得，後辨一乘救子方得。得與未得，義乃有殊；初後一乘，更無有異。」[58]

華嚴經初明一乘，法華經後辨一乘，其間固然有「化主」、「徒衆」、「時節」、「教門」、「處所」等異[59]，但這都祇是應機上作用的不同，在明一乘道的大本方面，二經則是一致的，故不應謂「華嚴理深，法華義淺」：

> 「爾時世尊」下等二次答兩問，前答初能化問，「是諸衆生」下答所化問。就文為兩：初明直往菩薩易可化度。「始見我身，聞我所說」者，卽華嚴之會。諸菩薩等聞說華嚴，卽入佛慧。「除前修習學小乘」者，明廻小入大之人，大機未熟，從華嚴會竟，靈山之前，未得顯教大乘，故簡除之也。「如是之人」下第二明廻小入大菩薩，大機已熟，今化得之，故名易度，亦稱入於佛慧。故知法華卽是華嚴，不應謂華嚴理深，法華義淺。[60]

因此總的說，吉藏立「三輪義」的主要目的在簡別華嚴經與法華經，進而說明此二經在如來濟渡衆生過程中的特殊地位。又若以「三輪」分判佛典，則除了華嚴經和法華經外，其他佛教經論一律應歸入「枝末法輪」。再審以「二藏義」，「枝末法輪」的諸經論又可再分爲小乘、大乘兩類。如是卽有四門之分立，此亦卽吉藏「四時」與「四門顯密」說之由來。

「淨名玄論」卷七論「四時」云：

> 約一化始終，凡有四時：一、大機未熟；二小根已成；三小執當移，大機遠動；四小執正傾，大機正熟。一化始終，唯有此四。

大機未熟者，佛初成道，為諸菩薩說華嚴經，即欲以大法化之。但小機未堪，是故息化。……

次小根已成者，道場之日，既未堪大化，鹿園之時，方受小法。……

三、小執當移，大機遠動者，即以波若、淨名諸方等教，正教菩薩，密化二乘，令陶練小心，欣慕大道。……故得具聞，但未領解。

四、小執正傾，大機正熟者，即法華開方便門，示真實義。以小執既傾，方便之門宜開；大機已成，真實之義便顯。故在法華座，亦得見聞，復信解也。61

四時者，爲「大機未熟」，「小根已成」，「小執當移，大機遠動」與「小執正傾，大機正熟」，其代表經典分別爲華嚴經、小乘經、般若經淨名經、與法華經。又因四時會衆根器不同，說教的效果也自有異，故有「四種顯密」：

次就菩薩、聲聞，開二種四句：

一、顯教菩薩，非密化二乘，即華嚴教是也。初成道時，大機已熟，故顯教之會，無二乘衆。又大機未成，故不密化二乘。

二、顯教二乘，不密化菩薩，即三乘教。小機已成，故顯教之。菩薩大器，不須小化。

三、顯教菩薩，密化二乘，即般若、淨名等經。菩薩大機已成，故顯教之；二乘小執當移，大機遠動，是故密化。……

四、顯教菩薩，顯教二乘，即法華教。菩薩聞是法，疑網皆已除，謂顯教菩薩；千二

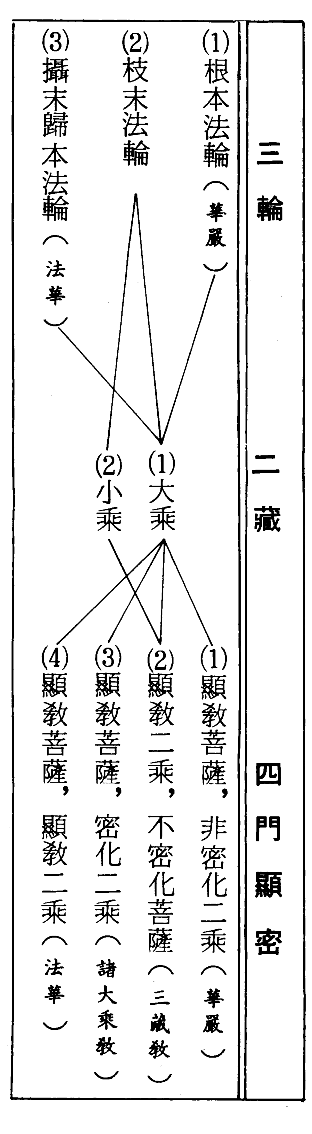
百羅漢悉已當作佛，卽顯教二乘也。62

初佛於華嚴之會，正顯眞實，惟悟上機，二乘如聾如盲，不堪大教，故是「顯教菩薩，非密化聲聞」。及佛遊於鹿苑，俯身就機，一乘義隱，唯說三乘，故聲聞蒙澤，而菩薩不化，此卽「顯教二乘，不密化菩薩」。及二乘慧眼日開，根器漸熟，佛乃開說般若、淨名，斥三乘爲小，褒一乘爲大。此是對小明大，抑小揚大，令人去小慕大，因此既適合於大機之菩薩，也能啟發小機的聲聞，故形容之爲「顯教菩薩，密化二乘」。及「小執正傾，大機正熟」，如來遂演述法華，示三乘爲方便，一乘是眞實。說小說大，無非利物之宜；因機共悟，莫非不思議境。故此時既是「顯教二乘」，也是「顯教菩薩」。又吉藏於三論玄義中曾以「顯密四句」釋二藏：

> 問：「若乃皆是菩薩藏者，華嚴、般若、法華、涅槃，此四何異？」
>
> 答：「須識四句，衆經煥然。一、但教菩薩，不化聲聞，謂華嚴經也。二、但化聲聞，不教菩薩，謂三藏教也。三、顯教菩薩，密化二乘，大品以上法華之前諸大乘教也。……四、顯教聲聞，顯教菩薩，法華教也。……四句之中，三義屬菩薩藏內開之，但化二乘為三藏教矣。」63

則「二藏」與四門顯密的關係，應如下圖表：

圖表四　二藏、三輪與四門顯密



至於「四時」與「四種顯密」的經證，吉藏則舉法華經「信解品」之長者窮子喻。淨名玄論卷七分列「四時」時，有以下說明：

大機未熟者，……如法華云：長者居師子座，眷屬圍繞，羅列寶物，卽遣傍人追捉窮子。窮子驚懼，父遂放之。則指華嚴時事也。以大機未熟，雖復在華嚴座，不得見聞。

次小根已成者，……故密遣二人，誘乃得之。

三、小執當移，大機遠動者，……令陶練小心，欣慕大道。……

四、小執正傾，大機正熟者，卽法華開方便門，示真實義。……[64]

則「四時」與「四門顯密」也跟「三輪義」一樣，其設立原意乃在表彰法華一乘教那開三顯一，融通大小的辯證性格。

註釋

❶ 見法華經卷二「譬喻品」（大正藏卷九、頁一三中—下）。

❷ 解深密經卷二「無自性相品」云：「世尊初於一時在婆羅痆斯仙人墮處施鹿林中，惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。……世尊在昔第二時中，惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本性寂靜，以隱密相轉正法輪。……世尊於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪」（大正藏卷十六、頁六九七上—中）。

❸ 見北本大般涅槃經卷十四「聖行品」（大正藏卷十二、頁四四九上）。

❹ 見華嚴經卷三四「寶王如來性起品」（大正藏卷九、頁六一六中）。

❺ 慧觀傳見高僧傳卷七（大正藏卷五〇、頁三六八中—下）。慧觀嘗從鳩摩羅什遊，並曾參與南本大般涅槃經之編修，卒於宋元嘉年中（四二四—四五三），年七十一。三論玄義述其二教五時判云：「言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場沙門慧觀仍製經序，略判佛教，凡有二科：一者頓教，即華嚴之流，但爲菩薩具足顯理。二者、始從鹿苑，終竟鵠林，自淺至深，謂之漸教。於漸教

內開爲五時：一者三乘別教，爲聲聞人說於四諦，爲辟支佛演說十二因緣，爲大乘人明於六度。行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者般若，通化三機，謂三乘通教。三者淨名、思益，讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者法華會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者涅槃，名常住教。自五時已後，雖復改易，屬於其間（大正藏卷四五、頁五中）。

❻ 法華玄論卷三云：「宋道場寺慧觀法師著涅槃序，明教有二種：一頓教，即華嚴之流；二漸教，謂五時之說。後人更加其一，復有無方教也（大正藏卷三四、頁三八二中）。」但智顗妙法蓮華經玄義中有這一段記載：「道場觀法師明頓與不定同前，更判漸爲五時教，即開善、光宅所用也」（大正藏卷三三、頁八〇一中），則似乎慧觀已唱言「三教」。

❼ 大正藏卷三三、頁六六中。

❽ 大正藏卷四五、頁六三中。

❾ 大乘玄論卷五。（大正藏卷四五、頁六三下）。又地論師之三宗判與吉藏對其批評，可參閱本書頁二四。

❿ 大正藏卷四二、頁七中。

⓫ 大正藏卷三四、頁三七四下。

⓬ 同上註、頁三八二中。

⓭ 有關慧光與地論南道，參閱本書前頁二五註❶所列參考資料。

⓮ 大正藏卷三八、頁八八四下。

⑮ 大正藏卷三四、頁三六四中。

⑯ 大正藏卷四二、頁七中。

⑰ 大正藏卷四五、頁五中—下。

⑱ 同上註、頁六上。

⑲ 同上註。

⑳ 參閱大乘玄論卷四（大正藏卷四五、頁五六下—五七上）與淨名玄論卷五（大正藏卷三八、頁八八四下—八八五上）。

㉑ 大正藏卷三三、頁三一五中。

㉒ 法華玄論卷三（大正藏卷三四、頁三八四上—中）。

㉓ 法華遊意（大正藏卷三四、頁六四三下—六四四上）。

㉔ 同上註、頁六三八上。

㉕ 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一九上）。此處「三部」依原文意是指小乘的犢子部、一切有部與成實論。但視其爲泛論佛教諸部亦未嘗不可。

㉖ 例如地論師慧遠便是以四宗判爲一深淺之判別：

> 宗別有四：一、立性宗，亦名因緣；二、破性宗，亦曰假名；三、破相宗，亦名不眞；四、顯實宗，亦曰眞宗。此四乃是望義名法，經論無名。雖無此名，實有此義。四中前二是其小乘，後二大乘。大小之中，各分深淺，故有四也（大乘義章卷一、大正藏卷四四、頁四八三上）。

㉗ 吉藏亦曾分判佛說為「四時」。見本書下頁九九—一〇〇

㉘ 淨名玄論卷五云：「諸大乘經，通為顯道。道既無二，教豈異哉？故亦得名為一部，所以諸大乘經通稱方廣；但顯道多門，故有衆經之異。又雖一經之內，具明五種，但義有傍正，故諸部不同。三藏教則但明事理權實，未辨餘門；故大品以空為正，餘義為傍；法華三一為端，餘皆汎辨；涅槃以常、無常為旨，餘悉並明」（大正藏卷三八、頁八八五上）。據此節文意，則三藏、大品、法華、涅槃等諸經，均具明五教，但因顯道之機緣有別，故各有側重（傍正）上的不同。

㉙ 大正藏卷四五、頁五七上。

㉚ 勝鬘經寶窟卷上（大正藏卷三七、頁四下）。

㉛ 法華玄論卷三（大正藏卷三四、頁三八二中—下）。

㉜ 淨名玄論卷七（大正藏卷三八、頁九〇〇下）。

㉝ 有關菩提流支與地論北道，參閱本書前頁二五註❷

㉞ 大正藏卷三七、頁六上。

㉟ 大正藏卷三三、頁三一五中—下。

㊱ 大乘玄論卷一（大正藏卷四五、頁二四中）。

㊲ 仁王般若經疏卷一（大正藏卷三三、頁三一五下）。

㊳ 大正藏卷四五、頁三上。

㊴ 大正藏卷四二、頁一六〇中。

㊵ 三論玄義（大正藏卷四五、頁五上）。
㊶ 大正藏卷四二、頁一二上。
㊷ 大正藏卷三八、頁九〇一下。
㊸ 三論玄義（大正藏卷四五、頁五中）。
㊹ 淨名玄論卷一〇（大正藏卷三八、頁八五四下）。
㊺ 中觀論疏卷一〇（大正藏卷四二、頁一五七中）。
㊻ 同上註、頁一六〇中。
㊼ 三論玄義云：「通論大、小乘經，同明一道，故以無得正觀爲宗。但小乘教者正觀猶遠，故就四諦教爲宗；大乘正明正觀，故諸大乘經同以不二正觀爲宗。但約方便用異，故有諸部差別」（大正藏卷四五、頁一〇下）。
㊽ 大正藏卷三八、頁八七五中。
㊾ 勝鬘經寶窟卷上（大正藏卷三七、頁六下）。
㊿ 大正藏卷四二、頁一八一上。
51 同上註、頁一八〇中—下。
52 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁八中）。
53 大正藏卷三四、頁六三四下。
54 參閱宇井伯壽、佛教汎論上卷（東京、岩波書局、一九四七）頁五二一—五二二。

55 大正藏卷三四、頁六三四下—六三五上。

56 牟宗三、佛性與般若(台北、學生書局、一九七七)頁五七六。

57 例如成實師的三教五時判，便是以華嚴經爲頓教，而列法華經爲漸教中之第四時。又唐法藏華嚴五教章記載南北朝諸家判教，往往尊華嚴經爲「平道教」、「一乘教」、「眞實宗」或「圓教」(大正藏卷四五、頁四八〇中—四八一上)。

58 大正藏卷三四、頁六三五上。又參閱法華玄論卷一(大正藏卷三四、頁三六六上)。

59 此五門別異，詳見法華遊意、同上註。

60 法華義疏卷一〇(大正藏卷三四、頁六〇〇下)。

61 大正藏卷三八、頁八九九中—下。

62 同上註、頁九〇〇中。

63 大正藏卷四五、頁五五下。又參閱法華遊意、大正藏卷三四、頁六四五上—中。

64 大正藏卷三八、頁八九九中。

第五節　煩惱與涅槃

佛一大事因緣出現於世，其目的不外是助衆生斷滅煩惱之纏繞，解脫生死之繫縛。但在「無得正觀」的大前提下，斷滅與解脫便不能是一往地割離與隔絕那麼簡單，而是以較巧

妙的方式達至。在本章裏，我們將闡釋這方式的特點，並檢討其特殊意義。

(1) 斷煩惱的意義：「畢竟無斷」

吉藏既主張「道非邪正」、「至理非大非小」，自然便反對視煩惱與菩提爲相對。大乘玄論卷五比較小大二乘之講「斷煩惱」：

> 若是有得小乘觀，則境無生滅，智有生滅。斷煩惱故即是滅，修智慧故即是生。煩惱則本有今無，智慧則本無今有，是則境智殊生殊異。❶

小乘便是以煩惱與智慧爲相對，認爲修智慧先要滅絕煩惱。大乘則不同：

> 若是無得大乘觀不爾，境智無二，境無生滅，智亦無生滅。煩惱本自不生，今亦不滅；智慧本自不滅，今亦不生。是境智不二，有無平等也。❷

這裏吉藏提出「煩惱本自不生，今亦不滅；智慧本自不滅，今亦不生」，並非表示他以爲一切衆生現已成佛，無惑可斷，因此修行便不再需要。大乘玄論卷三有一節與前引文近似的話，很清楚地反映出吉藏說「境無生滅，智亦無生滅」之本意：

> 他家前有煩惱，後起智慧斷彼煩惱。內外大小乘皆言有煩惱生，而今斷滅，即煩惱不滅。今求煩惱本自不生，今亦無滅。若能如是知，前念為無礙，後念為解脫，故能斷惑。外人見煩惱、不煩惱二，即同明、無明愚者謂二；今明煩惱、不煩惱本無二相，故能斷惑。❸

在三論教學裏，惑的根源在「有得」。他家認爲「前有煩惱，後起智慧斷彼煩惱」，寄心於斷煩惱、起智慧，正見出他們未能勘破「有得」這最基本迷惑。三論師跟他們的最大基本不同處，乃在其以「無礙」爲宗，所以能了悟到萬法無本然的煩惱非煩惱。所謂「諸法未曾迷悟」❹，苟住著於智慧，智慧便變成煩惱；苟以無得正觀行於煩惱，煩惱當下便是非煩惱。故說「煩惱、不煩惱本無二相」。能達乎此，才是眞正的斷惑。

由是吉藏在淨名玄論卷五提出以不斷煩惱斷煩惱，其意思也不難了解：

問：「二智云何斷煩惱耶？」

答：「此（維摩）經云：佛為增上慢人說斷煩惱，實不斷也。……」

問：「若爾則應無斷，何故經云一念相應慧斷煩惱經？」

答：「如上推之，則畢竟無斷，如此了悟，則是斷也。所以然者，於一切處求解或從，則知心無所依，心無所依，則衆累清淨，故名為斷……。」❺

「求解」不外乎求「心無所依」，故究竟言不可定判某法爲應斷，某法爲不應斷，蓋如此則便是有依。當然，「增上慢人」或耽於功名，或迷於利祿，或情欲昏心，或繫著知解，佛於是遂斤斤以「斷煩惱」爲之訓。但所謂煩惱，究非功名、利祿、情欲、知解這些實事。蓋功名和利祿若落在菩薩手裏悉足爲轉法輪之方便，情欲與知解也無有不可假借成濟世之功。佛要斷的不是表面的行爲，而是這些行爲背後的「有得」態度；若抽去此態度，這些行爲也未嘗不可保留。故吉藏以「心無所依，則衆累清淨」爲斷，又說了悟「畢竟無斷」才是斷。

這正是因爲若志存於斷，仍是有所未斷；能以無所依心淸淨一切念累，行乎煩惱而不受煩惱所染，這才是眞正之斷。

(2) 何謂眞解脫？：「一貪觀中具諸佛道」

吉藏既認爲眞正斷煩惱是不斷地斷，由是眞正的解脫也應是以不解脫方式解脫。吉藏駁斥以「斷煩惱爲因解脫，捨生死爲果解脫」之說：

> 作此釋者，乃是縛義，未名解脫，豈不被呵？所以然者，雖有煩惱，治道斷，斯謂無煩惱。於煩惱中起有無見，始成縛義，何有解脫耶？又此乃於煩惱中更起煩惱，就其縛中重起纏縛。❻

若以爲煩惱之外別有解脫境，心存於解脫，則未能超乎「有無見」，還成縛義，何解脫之可有？故吉藏慨嘆云：

> 又言煩惱是縛，智慧是解，諸凡夫為縛人，真聖為解人，故捨凡取聖，滅惑生解。以滅惑故，不為惑所縛；而遂有解，則為解所縛。捨生死，不為生死所縛；得涅槃，則為涅槃所縛。❼

一切解脫方法，落在有所得人手裏，適皆成了新的煩惱：

> 又我師興皇和上，每登高坐，常作是言：「行道之人欲棄非道，求於正道，則為道所縛；坐禪之者息亂求靜，為禪所縛；學問之徒謂有智慧，為慧所縛。」復云：

> 「習無生觀，欲破洗有所得心，則為無生所縛。並是就縛之中，欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。」❽

至於甚麼是眞解脫呢？

> 前云：有煩惱，而斷之令無，故於煩惱上起有無新縛。若能了煩惱本不有，今不無，則故惑自消，新病不起。畢故不造新，名得解脫也。上云：捨煩惱，不為煩惱所縛；欲求智慧，為慧所縛。今若能愚智雙棄，凡聖兩捨，卽是蕭然無寄，名為解脫。又若由來明欲捨縛，前進求解；今但觀煩惱，煩惱體性則是解脫，云何乃欲捨縛而求解耶？是故經云：「三毒卽佛道，煩惱名解脫。」❾

「眞解脫」者，是以「蕭然無寄」之心，融通「愚智」、「凡聖」等一切界別，因此自然也同時融通煩惱與菩提之界別。眞解脫者不於縛外求解，也不於煩惱外求菩提。「解」祇是在居於縛而又無寄於縛的作用上顯，故是不捨縛而獲解；「菩提」祇是在行於煩惱而又無得於煩惱的作用上現，故是不離煩惱而悟菩提。「內外並忘，緣觀俱寂」❿，既無一法為非法界，故亦無一法界為其所出入，所以淨名玄論卷一云：

> 今明無一法而非法界，亦無一法非是不二。……所以言出法界，竟無所出⓫。

由「煩惱性卽是解脫」，吉藏又提出「一貪觀中具諸佛道」⓬：

> （維摩）經云：「貪欲則是道，恚痴亦復然；如是三法中，具無量諸佛道。」貪欲則是道者，求貪欲四句內外，畢竟無從。貪欲本來自性清淨，則是實相，如此了悟，

> 便名般若，豈有實相之境異般若觀耶？故境智不二。雖四句內外求貪不得，而則見於衆生宛然有貪欲，便是方便；傷衆生無貪謂貪，而欲拔之故，則此方便復名大悲；欲令悟貪無貪，與無貪之樂，則此大悲復名大慈。無故一句觀行，具足境智及慈悲等萬行，……豈非一貪中具無量諸佛道耶？⑬

吉藏以爲佛「傷衆生無貪謂貪，……令悟貪無貪，與無貪之樂」，可見他雖說「貪欲卽是道」，卻並非是主張貪欲的當下自身就是佛道。衆生有貪欲需要拔治，這吉藏是完全同意的。祇是在其無得教學裏，拔治貪欲並非在消滅貪欲的形迹，而是在根除作爲貪欲本源那依著之情，由是從已根除這本源的聖人看，貪欲的形迹乃是因著實然環境的制約，而爲可有可無。講「貪欲卽是道」，是對應異學與小乘妄計佛道必離乎貪欲，以至起新障上說；這並不妨礙在對應世俗衆生之「宛然有貪欲」，而講「貪欲非佛道」。再者，佛陀方便垂敎，欲拔衆生貪欲之苦，也便先要現貪欲之相。如是而權設的貪欲相，實出自佛的大慈大悲，當然可以形容爲「自性清淨」。總之，吉藏講「不斷斷」、「煩惱性卽是解脫」、「一貪觀中具諸佛道」等等，均是就如來最終的無礙境界說，且先有一斷煩惱與貪欲的階段，因此不可以把之與順世外道之否定業報與提倡享樂主義的觀點等同也。

(3)　吉藏對涅槃經「涅槃常樂我淨」說的理解

「涅槃寂靜」爲佛法三印之一，而出生死入涅槃，更是佛教徒修行的最高目標。在闡述

涅槃這佛教最終理想時，吉藏又用到了「無著」、「無受」等與「無得正觀」有關的名辭。例如淨名玄論卷一云：

問：「考聖心以息患為主，統教意以開道為宗。不二之典，為治何病？」

答：「總而言之，為泯生心動念，令悟無得無依。故生死以取相為原，涅槃以無著為本。」⓮

大乘玄論卷三又云：

問：「修成涅槃假有萬德，正法涅槃有萬德不？」

答：「若有亦非，無亦非，四句皆非，故言無受名涅槃。」⓯

蓋在「無得正觀」總綱下，作爲最終理想的涅槃決不能是一獨具萬德而與現實界隔絕的超越境域。因一有隔絕即有分別，一有分別便成有得，便違背了「無得」這三論教學的最中心宗旨。因此吉藏云：

今明涅槃體者，正法為體，而正法絕能所、四句、百非。故中論「涅槃品」云：有亦非涅槃，無亦非涅槃，亦有亦無、非有非無亦非涅槃，無得無至。無得者非因果所得，無至者無處可至。⓰

涅槃既是「非因果所得」，是「無處可至」，則它不能是居於生死界外之實果實處。吉藏於大乘玄論卷三與中觀論疏卷十曾分別批評外道、小乘與大乘諸家的涅槃觀，主要的理由便是他們都誤解涅槃爲一實法或實理⓱。至於涅槃經以「常樂我淨」這些有實體意味之辭形容

涅槃，吉藏有這樣的解釋：

外道起生死，計有常樂我淨。佛初說四諦破四倒，說生死中但有苦、無常、無我、不淨，無有常樂我淨。比丘聞此，非但生死苦、無常、無我、不淨，佛果亦苦、無常、無我、不淨。起後四倒，故涅槃云：但生死苦、無常、無我、不淨，佛果是常樂我淨。⑱

依吉藏意思，涅槃經陳說「常樂我淨」的來意是對破小乘比丘耽著於無常、苦、無我、不淨⑲，而據實言則佛本是離乎常無常、苦樂、我無我、淨不淨諸二見的。因此法華玄論卷三云：

涅槃明常者，此是對治，悉且非究竟。……若破邪常故說無常，今斥無常是故說常。然如來身未曾常與無常，常無常方便用具足；三寶未曾一體異體，一體異體方便具足。涅槃正宗，大意如此。⑳

二諦義卷下亦謂涅槃經所明之樂是「絕待樂」，因此是「無苦無樂」：

涅槃經明絕待樂。對苦明樂，非是好樂；無苦無樂，乃是大樂。㉑

苟因涅槃經唱言「常樂我淨」，便認定涅槃經是主張涅槃爲一常住實體，此實完全忽視了佛陀講涅槃經之方便本懷㉒。故吉藏在涅槃經遊意中反對時人主張「常住」爲涅槃經主旨，而以「無所得」爲涅槃經宗義：

他明此經以常為宗。今初辨常者，乃倒寫之用，未是正意。常是藥用，豈會開正宗？前藥治前病，後藥治後病。常是藥用，常為宗者，無常是藥，亦應以無常為宗。……

今對彼故，以無得為宗。汝以常為宗，文何所出？我今依經文自云：「無所得者名大涅槃」，故無所得此經宗也。㉓

(4) 吉藏的涅槃觀：「生死卽涅槃」

然則三論師又如何理解「涅槃」呢？大乘玄論卷三曾比較三論師與他家的涅槃觀：

他家生死在此，涅槃在彼；衆生在生死，佛在涅槃。今明生死卽涅槃。故中論云：「若求如來性，卽是衆生性；求涅槃性，卽是世間性。」故（涅槃）經云：「明無明愚者謂二，智者了達其性無二。」若捨生死別取涅槃，是為愚人，不離生死；若知生死與涅槃無有差別，方得涅槃。㉔

他家厭棄生死，欣趣涅槃，視涅槃為生死界外之理想界，捨此取彼，遂成差別，由是乃永不能脫於生死。聖人之離生死是不離地離。他當然不貪戀生死界，但他也不寄情於生死界外的另一涅槃界。而是以無得精神洗淨一切過患，進而又含攝一切過患，使一切過患與自己無過之心同成非過患。涅槃者，也便是這淘汰一切而又融通一切的精神狀態。在涅槃經遊意中，吉藏對此狀態有很恰切的形容：

正道平等，本自清淨，豈有生死異於涅槃？特由衆生虛妄，執文求實，聞名仍不見其真。或云涅槃是有，或意是無，或言二諦所攝，或意出二諦之外，或意出生死無常，或意涅槃常住，因此謬造種種異計，便成繫縛，致有生死。前諸佛菩薩為引此

妄情，假說涅槃。為出處方便，空假立名，名無得物，物無應名。名物既爾，萬法安立？所以生死涅槃，本無二相，但為化此虛妄，如度虛空，實無衆生得滅度者。如此了悟，名得涅槃，實無涅槃可得。但約此迷悟，說凡說聖，假名生死，强稱涅槃，令改凡成聖，捨生死得涅槃。既悟此本來不二，亦復不一。若於凡聖、生死涅槃作一異解者，則障正道，名為據語。㉕

「名無得物，物無應名」，蓋涅槃一辭非是指謂一「有」或「無」之物，而是爲了逗引計有計無的有情而方便立的「空假名」。故生死與涅槃是「不二」也是「不一」的。「不一」者，生死本身並非即是涅槃也；不二者，除了消解生死界妄情之作用外，也無獨居妄情外之涅槃存在。因此二諦義卷中說「有生死，可有涅槃；既無生死，即無涅槃」：

今明有生死，可有涅槃；既無生死，即無涅槃。無生死無涅槃，生死涅槃皆是虛妄，非生死非涅槃乃名實相。㉖

吉藏曾談及大小兩種涅槃，又以四重義簡別涅槃，把三論教學「生死即涅槃」的密意發揮得淋漓盡致。吉藏這樣比較小乘人的「小涅槃」與大乘人的「大涅槃」：

如（法華）經自說：小乘人滅煩惱，故名小涅槃。大乘中云：諸法從本來，常自寂滅相，故名大涅槃也。……小乘不知煩惱，及身本自不生，今亦無滅，故見有煩惱生。今欲滅之，是生滅觀，故名為小。大乘人知煩惱本自不生，今亦無滅，以無生滅觀，故名大涅槃也。㉗

小乘人以滅煩惱爲涅槃，情用於滅，故其德小。大乘人不滅地滅，既已去掉一切情用，又何

法可煩惱之？動寂一時，眞俗無礙，故其德大。中觀論疏卷十又以四重義闡釋涅槃：

一者、惑人執非涅槃為涅槃，故須破之。所以然者，涅槃不如惑者所謂種種推折橫計涅槃，故須破之。

二者、惑人執涅槃為非涅槃。所以然者，生死本是涅槃，而謂生死非是涅槃，故須破之。……

三者、雖有內外、大小不同，同言有涅槃，若爾便成有見。既成有見，乃是生死，不名涅槃。故有所得人，若生死若涅槃皆是生死，今求此生死、涅槃不可得，乃名涅槃。又言有生死則為生死所繫，執有涅槃為涅槃所繫。涅槃名為解脫。既是繫縛，何名涅槃？……

四者、欲釋諸大乘明涅槃義，如大品云：「若得有法過涅槃者，亦如幻夢。」所以然者，諸法未曾生死，亦非涅槃，但為衆生虛妄、故成生死。為止生死，故强說涅槃；生死若除，則涅槃亦息。㉘

前二義所破的過患是二而一。第一義中的「惑人」泛指一切以涅槃爲一實體或實理的人，此包括外道之計涅槃爲「身」、「無想」或「非想」，毘曇師之計涅槃爲「無爲法」，成實師之計涅槃爲「無法」，大乘人之計涅槃爲「世諦法」或「第一義諦法」等等㉙。他們既「執非涅槃爲涅槃」，以爲生死界外別有一涅槃界，因此需破。又他們旣以爲生死界外別有涅槃界，自然便不能如實體識涅槃不離生死的道理，「而謂生死非是涅槃」，此爲第二義之所破。第

三義正明涅槃非是一對象而可為得著。蓋「涅槃名為解脫」，若得著於涅槃，便是繫縛，何來解脫哉？故眞正得涅槃者乃是不得而得，既不得於生死，也不得於涅槃。第四義是就佛菩薩之無分別心論生死與涅槃之關係。佛菩薩內外並忘，緣觀俱寂，怎會無端妄生生死與涅槃之畛限？其所以獨標涅槃這理想，乃因目覩「衆生虛妄，故成生死」，於是方便說「涅槃」以止其「生死」。如是說涅槃，涅槃祇是强說，因此吉藏之結論是「生死若除，則涅槃亦息」。

一言以蔽之，在三論教學裏，作為佛教最高理想的涅槃，其實義不外是「無得正觀」：

> 受於今昔、大小、內外等有無卽名生死，不受有無等便是涅槃。又然受生死既是生死；受於涅槃，涅槃亦成生死；受亦生死亦涅槃乃至五句皆是生死；不受此五，方是涅槃。又受之五句，皆是生死；不受之五，並是涅槃。非但涅槃是涅槃，生死亦是涅槃。……故今明裁動心則生死，不動則涅槃。[30]

「裁動心則生死，不動則涅槃」，如是便沒有一實事或實境定以「生死」或「涅槃」為相。一法之為生死或為涅槃，乃決定乎我們行此法時所採的態度。苟不動心，則雖三毒亦是道；苟動心，則雖十地正果還是凡夫惑情。此所以吉藏稱世間性為正涅槃：

> 正涅槃所有性，卽是世間性，名為正涅槃……又見生死涅槃為二，則是生死耳；達無二，名為涅槃。[31]

「見生死涅槃為二」而求涅槃，這便是動心，乃成非涅槃矣。故佛雖常以「入涅槃」，「往

彼岸」誨人，其心目中之入是無入的入，其心目中的往是無往的往：

> 成論師有相為此岸，無相為彼岸；生死為此岸，涅槃為彼岸；衆惑為此岸，種智為彼岸。……今則不然。無有一法以此到彼，唯遠我、無我，不二名為度。㉜

和光同塵，赴機濟物，動寂一時，本迹無二，此乃以無得爲基本精神的三論教學之理想人格。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁七六上。

❷ 同上註。

❸ 同上註、頁四七下。

❹ 中觀論疏卷一〇（大正藏卷四二、頁一五九上）。

❺ 大正藏卷三八、頁八八八上—中。

❻ 同上註、頁八七四上。

❼ 同上註、頁八七四中。

❽ 同上註。

❾ 同上註、頁八七四中—下。

❿ 此語出自「法華遊意」。吉藏分別引用大品般若與法華經，指出衆生本來與佛無異，故行者要

「內外相忘，緣觀俱寂」，以無念佛方式念佛：

問：「大品云：『云何念佛？以無憶故。』既其無憶，云何念也？」

答：「了衆生與佛本來不二，卽不見佛爲所念，衆生爲能念故。內外並忘，緣觀俱寂，故名無憶也。」

問：「大品可有斯文，今（法華）經何處明斯念佛也？」

答：「『壽量品』云：『如來如實知見三界之相，無有生死若退若出，亦無在世及滅度者。非實非虛，非如非異，不如三界，見於三界。』三界卽是衆生，故知衆生與佛無二，寧有能念、所念義耶？」（大正藏卷三四、頁六三六中）

⑪ 大正藏卷三八、頁八六一下。

⑫ 大乘玄論卷四（大正藏卷四五、頁五六中）。

⑬ 淨名玄論卷五（大正藏卷三八、頁八八四上）。

⑭ 大正藏卷三八、頁八五四下。

⑮ 大正藏卷四五、頁四六下。

⑯ 同上註、頁四六中—下。

⑰ 參閱大正藏卷四五、頁四七上與大正藏卷四二、頁一五四下—一五五上。

⑱ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁四八上）。

⑲ 法華玄論卷一亦云：「涅槃教起，但爲斥無常病故（明）常樂。若衆生無有無常之病，則不須明

常樂　」（大正藏卷三四、頁三六九下）。

吉藏視涅槃經之「常樂我淨」說爲方便義是有經文根據的。例如北本涅槃經卷一五「梵行品」云：

「善男子！如來世尊有大方便：無常說常，常說無常；說樂爲苦，說苦爲樂；不淨說淨，淨說不淨；我說無我，無我說我。……善男子！如來以是無量方便，爲調衆生，豈虛妄耶？」（大正藏卷一二、頁四五三上）

又卷三○「師子吼菩薩品」記如來爲了對破衆生貪著世法而言「常樂我淨」，其所陳「常樂我淨」說之來意與吉藏的容稍有異，但以「常樂我淨」爲方便法之意思則無別：

「善男子！二月名春。春陽之月，萬物生長，種植根栽，花果敷榮，江河盈滿，百獸孚乳。是時衆生多生常想。爲破衆生如是常心，說一切法悉是無常，唯說如來常住不變。善男子！於六時中孟冬枯悴，衆不愛樂；春陽和液，人所貪愛。爲破衆生世間樂，故演說常樂。我淨亦爾。如來爲破世我世淨，故說如來眞實我淨」（大正藏卷一二、頁五四五上）。

⑳ 大正藏卷三四、頁三八七下。

㉑ 大正藏卷四五、頁一一二下。

㉒ 中觀論疏卷一便指出「常樂我淨」不外是表明生滅之止息：「七者涅槃經云：『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅爲樂。』……若住十二因緣，迴流生死，是則無有常樂我淨。此（中）論觀彼十二因緣本身不生，今亦無滅，卽生滅便息。生滅旣息，是則爲常；旣其有常，卽具我樂淨」（大正藏卷四二、頁六中—下）。

㉓ 大正藏卷三八、頁二三二中。

㉔ 大正藏卷四五、頁四七下。

㉕ 大正藏卷三八、頁二三〇中。

㉖ 大正藏卷四五、頁九二上。

㉗ 法華玄論卷三（大正藏卷三四、頁三七五下）。

㉘ 大正藏卷四二、頁一五五中。

㉙ 參閱本節前註一七。

㉚ 中觀論疏卷一〇（大正藏卷四二、頁一五七上—中）。

㉛ 同上註、頁一五八中—下。

㉜ 大品經遊意、大正藏卷三三、頁六五上。

第三章　吉藏的二諦觀

以上我們通過「無得正觀」意義的探討，已勾畫出吉藏學說的大概面目。惟吉藏著作裏有幾個經常出現的概念，一向被視爲三論教學的精髓所在，要闡述吉藏的思想，便不能不對它們作點解釋。以下兩章討論的「二諦」、「八不」和「中道」，便是此等概念中之表表者。當然，在分析此等概念時，我們不能避免便會重複第二章的一些論點。

第一節　吉藏對二諦觀念的重視

在衆多傳統佛教概念中，吉藏最重視的無疑是「二諦」。「二諦」梵語爲 paramārtha-satya 與 saṃvṛti-satya，前者漢譯爲「眞諦」、「勝義諦」或「第一義諦」，而後者漢譯爲「俗諦」、「世諦」或「世俗諦」。現存原始佛典中「二諦」一辭僅漢譯增一阿含卷三「阿須倫品」第八中一見[1]，但眞理可分爲「勝義」與「世俗」兩種的思想，在早期佛典裏已出現[2]。部派佛教與大乘佛教的典籍均時常提及「二諦」，例如婆沙論、俱舍論、成實論、般若經、入楞伽經、大智度論、瑜伽師地論等都有對這問題的討論，可見「二諦」實爲佛教

各派系共同關心的問題❸。在中國，自鳩摩羅什以來，三論教學卽與「二諦」說結上不可解的關係。例如什門直弟曇影在其中論序中卽擧「二諦」爲中論之旨歸❹。二諦義卷中記法朗臨終登高座付囑門人：「我出山以來，以二諦爲正道」❺，可見攝山三論學是以宏揚二諦觀爲使命。吉藏居法朗門有年，對「二諦」意義鑽研更是不遺餘力。他不但認爲三論是以「二諦爲宗」❻，更謂「二諦是佛法根本，如來自行化他，皆由二諦」❼，以爲「二諦」總攝了一切佛法：

三世十方諸佛所說法皆依二諦，以二諦總攝一切佛法。二諦旣正，豈非一切正耶？❽

吉藏又推擧「二諦」爲「言教之通詮，相待之假稱，虛寂之妙實，窮中道之極號」❾，並指出了知「二諦」有無窮的大利益：

若了二諦，卽出五百由旬外，入菩薩位，生在佛家，種姓尊貴。為是故，了知二諦有大利益也。……若了二諦，卽離斷常，行於中道，見佛性，卽有性佛等。為是故，當知識二諦有大利益也。❿

註釋

❶ 參閱大正藏卷二、頁五六一上。

❷ 參閱K·N·Jayatilleke，Early Buddhist Theory of Knowledge（George Allen & Unwin Ltd.: London，1963），pp 361-368。

❸ 有關二諦說的成立與發展，參閱安井廣濟，中觀思想の研究（京都、法藏館、一九六一）頁四三—八六，及西義雄「眞俗二諦說の構造」（收於宮本正尊編，佛教の根本眞理〔東京、三省堂、一九五七〕，頁一九七—二一八）。

❹ 出三藏記集收曇影中論序云：「時有大士，厥號龍樹，爰託海宮，逮無生忍。意在傍宗，載隆遺敎，故作論以折中。其立論意也，則無言不窮，無法不盡。然統其要歸，則會通二諦」（大正藏卷五五、頁七七上—中）。

❺ 大正藏卷四五、頁七八上。

❻ 吉藏屢謂中論以二諦爲宗。例如中觀論疏卷一云：「此論雖無法不窮，無言不盡，統其要歸，會通二諦」（大正藏卷四二、頁六下）。二諦義卷上云：「中論以二諦爲宗。若了二諦，中論卽便可明」（大正藏卷四五、頁七八中）。又引法朗言，認爲「若了於二諦，四論則煥然可領；若於二諦不了，四論則便不明」（大正藏卷四五、頁七八上）。

❼ 三論玄義（大正藏卷四五、頁一一上）。

❽ 中觀論疏卷二（大正藏卷四二、頁二二中）。二諦義卷上亦有類似的話：「若解二諦，非但四論可明，亦衆經皆了。何以知然？故（中）論云：『諸佛常依二諦說法』。旣十方諸佛常依二諦說法，故衆經莫出二諦。衆經旣不出二諦，二諦若明故，則衆經皆了也」。（大正藏卷四五、頁七八

上）。

❾ 大乘玄論卷上（大正藏卷四五、頁一五上）。

❿ 三諦義卷上（大正藏卷四五、頁八六上）。

第二節　吉藏二諦觀之大旨

吉藏的二諦觀不用說是以龍樹之二諦義爲本。龍樹論二諦以中論頌「觀四諦品」最爲著名：

> 諸佛依二諦，爲衆生說法；
> 一以世俗諦，二第一義諦。
> 若人不能知，分別於二諦；
> 則於深佛法，不知眞實義。
> 若不依俗諦，不得第一義；
> 不得第一義，則不得涅槃。❶

青目註云：「世俗諦者，一切法性空，而世間顚倒，故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖眞知顚倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名爲實」❷。故吉藏又每以世諦爲「說有」，而眞諦爲「明空」❸。吉藏以「諸佛依二諦，爲衆生說法」半偈爲根據，主張佛開出眞與俗、

空與有的界別，目的是對破衆生的偏執：

> 又（涅槃）經云：菩薩住二諦中，為衆生故說法。為著有者說空，為滯空者說有。以慈忍故安住世諦，具空觀故住第一義諦。❹

佛「爲著有者說空，爲滯空者說有」，則其說空、說有，都並非是因他以爲有「空」與「有」二理固存，其說眞、說俗也是如此：

> 二諦教門，只是衆生病藥。既無有病，則無有藥。……有表不有，無表不無，顯諸法無所有，即是顯諸法無所立。❺

由是大乘玄論卷一開章便提出「二諦唯是教門，不關境理」之說：

> 明如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦。故二諦唯是教門，不關境理，而學者有其巧拙，遂有得失之異。所以若有巧方便慧學此二諦，成無所得；無巧方便慧學教，即成有所得。❻

「二諦唯是教門，不關境理」的含義若連同以上「破邪顯正」、「道非大小」的討論觀之是不難理解的。「正」是在息「邪」上見，「大」是在遮「小」上現，故「眞」也祇是在破「俗」上顯。在「無得正觀」教學裏既然不能有「邪」外之「正」，「小」外之「大」，當然也不能有「俗」外之「眞」。若視二諦爲表二境二理，以某境理爲「眞」，以某境理爲「俗」，此便是二見，是無方便慧學二諦，而成有所得。若能以巧方便慧學二諦，則必能確見佛之說「眞」，是爲了治「俗」而說「眞」，離開此治「俗」的作用，也便沒有陳述眞之

必要。故二諦義卷中云：

> 佛親明無二諦，隨衆生故說二耳，不應云道理定有二諦也。❼

吉藏在大乘玄論卷一又比較他家與三論家釋「眞」「俗」義的不同：

> 若如他釋，「俗」以浮虛為義，「真」以真固為名；「世」是隔別為義，「第一」莫過其旨。此是隨名釋義，非是以義釋名。若爾可謂世間諸法者有字無義。今明「俗」以不俗為義，「真」以不真為義。若具足論之，應以非俗非不俗遣四句為「俗」義；但今對他浮虛是「俗」義，今明「不俗」為義。是名出世法者有字有義。❽

他家以「俗」表浮虛，「眞」表眞固，視眞、俗爲相對之二理，此是就字面意義了解二諦，而未能確識佛講二諦那因「二」明「不二」的本旨，故吉藏形容其爲「有字無義」。三論家認識到佛說「俗」在顯「眞」，說「眞」在破「俗」，眞、俗祗是在息妄過程中成立的假說，究實是無一法本性爲「俗」，也無一法本性爲「眞」。故它所言的「俗」是以「不俗爲義」，所言的「眞」是以「不眞爲義」。它能認識到佛陳眞俗在明不眞不俗的無得正義，故是「有字有義」。又吉藏釋「諦」義云：

> 今明此真俗是如來二種教門，能表為名，則有二諦；若從所表為名，則唯一諦。……此二教表不二之道，教必不差違，即是諦義。❾

二諦要表達的是「不二之道」，故詳其本則並無二諦，唯有一諦，亦即此「不二之道」也。

吉藏在二諦義中詮釋初章義，分別出理外、理內兩種二諦，也便是要表明同一道理：

明理外亦有二諦，理內亦有二諦。理外二諦，即聞有住有，不表不有；聞無住無，不表不無。有、無不能表理，不名為教，此即理外無理無教。理內二諦，因緣有無，因緣有不有，因緣無不無。有無表非有無，故有無名教門，此即理內有教有理也。此如初章兩節語也。⑩

繼而又云：

學三論者，必須前得此語。何意名初章？初章者，學者章門之初，故云初章。此語出十地經第一卷，明一切文字皆初章所攝。今亦爾，初章通一切法。⑪

「初章者，學者章門之初」，如是若理外、理內二諦之分別明，則三論之章門亦顯矣。然則理外、理內二諦之分別何在？理外二諦「聞有住有，聞無住無」，住著兩境，闇不二理，有失方便，故吉藏鄙之爲「無理無教」。「理內二諦」則不同，它是以因緣觀二諦，知道佛是爲住「無」者說「有」，爲住「有」者言「無」。故「有不有」，「無不無」，「有」「無」均是假設的方便，以導人歸於「非有無」之一理，故吉藏譬之爲「有理有教」。中觀論疏卷二簡別「初章」，陳意也與上同：

問：「他亦云有為世諦，空為真諦，與今何異？」

答：「須初章語簡之。他云有有可有，則有無可無，故有不由無，即無不由有；有是自有，無是自無。今無有可有，即無無可無；無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。有不自有故非有，無不自

無故非無。非有非無，假說有無，故與他為異。⑫

總之，二言以蔽之，吉藏二諦觀的特點是以爲佛是「非有非無，假說有無」，故也是非眞非俗，假說眞俗。佛立二諦是「方便教門」：

二諦非理，乃是方便教門。如三車門外，門外實無三車，方便說三，令悟不三。今亦爾，實無二諦，方便說二，令悟不二。故二諦是教門也。⑬

二諦既是爲了誘導衆生而强說，故它非指謂某些特定對象：

諸法非是有非是無。非是有，為衆生故强說有，為表不有；非是無，為衆生故强說無，為表不無。此卽有、無表不有不無，故有、無絕也。⑭

佛不可能是以眞、俗爲表二理，蓋如此則成「有所得」：

又若二諦有二理，卽成有所得。……衆生既本有二見之病，諸佛若更說道理有二，便是故病不除，更增新惑。為是故諸佛隨順衆生，說有二諦，道理無二也。⑮

大乘玄論卷一述二諦立名之旨，也强調了這點：

立名者，不真不俗，亦是中道，亦名無所有，亦名正法，亦名無住。此非真非俗無名，今假為立名，此名以無名之所立名。如提羅波夷真不食油，强為食油。二諦亦爾，以其真表不真，俗表不俗，假言真俗。以其假言，名無得物之功，功無應名之實。淨名經云：「從無住本立一切法，無住卽無本」。故云：「若能若所，皆以無住為本。」大品云：「般若猶如大地出生萬物，波若正法無住。」⑯

此節以「中道」、「無所有」、「無住」、「無本」等概念詮釋二諦立名之本旨，可見吉藏二諦說之實義也正是「無得正觀」。

註釋

❶ 大正藏卷三〇、頁三二下—三三上。

❷ 同上註、頁三二下。

❸ 例如二諦義卷上云：「今明：如上有於凡爲實，名俗諦；空於聖是實，名第一義諦。依此二諦，爲衆生說法也」（大正藏卷四五、頁七八中—下）

❹ 法華玄論卷一（大正藏卷三四、頁三六一中）。

❺ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁七三上）。

❻ 同上註、頁一五上。

❼ 大正藏卷四五、頁一〇一中。

❽ 大正藏卷四五、頁一六上。

❾ 同上註、頁一六中。

❿ 大正藏卷四五、頁八九中。

⓫ 同上註。

⑫ 大正藏卷四二、頁二七下—二八上。

⑬ 二諦義卷上（大正藏卷四五、頁八八下）。又關於「初章」的討論，詳見後第四章第六節第3項。

⑭ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一一二中）。

⑮ 同上註、頁一〇八下。

⑯ 大正藏卷四五、頁一六下—一七上。

第三節　於諦與教諦

吉藏二諦說的主旨總括來說不外是「唯是教門，不關境理」這八字。吉藏在闡述「二諦」的意義時曾作了許多複雜簡別，其實也不過是這八字的申明。前面談及的理外、理內兩種二諦，便是此等簡別之一。而另一吉藏經常用到的簡別，乃是「於諦」與「教諦」。二諦義卷中謂「然於、教二諦，他家所無，唯山門相承此義也」❶，則將二諦分為於、教兩種，乃是攝山三論師二諦觀的特色所在。

(1) 簡別於、教兩種二諦的用意

二諦義卷上引述法朗之言，總明「於二諦」「教二諦」的分別：

然大師（法朗）云：於諦是失，教諦是得。何者？言於諦失者，有於凡是實有，空

> 於聖是實空，此空、有於凡聖各實，是故為失也。言教諦得者，如來誠諦之言，依凡有說有，有不住有，有表不有；依聖無說無，無不住無，無表不無。此則有無二，表非有非無不二。❷

「於二諦」者，指於兩不相及立場所見的實理，以俗諦爲表「實有」，眞諦爲表「實空」。此爲說二諦而成二見，故是「失」。「教二諦」者，指就方便教化而立的二諦。於此眞、俗有無均是假借之辭，目的在導人歸於非眞非俗、非有非無的不二之境，故是「得」。由此可見，法朗之所以分別「於諦」「教諦」，目的無非是說明如來所陳二諦並非表二理，因「二」令悟「不二」的道理而已。

吉藏對於諦和教諦的解釋，基本上是繼承了法朗這一貫傳統。例如大乘玄論卷一所下於諦和教諦的定義，便與上引法朗之言近似：

> 諦有二種：一於諦，二教諦。於諦者，色等未曾有無，而於凡是有名俗諦，約聖是空名眞諦。……教諦者，諸佛菩薩了色未曾有無，為化衆生故說有無。為二諦教，欲令因此有無悟不有無，故有無是教。而舊義明二諦是理者，此是於諦耳。❸

法朗以於諦爲「失」，教諦爲「得」，而吉藏亦嘗病於二諦爲「謂情」，而美教二諦爲「如來誠諦之言」：

> 我家明二諦有兩種：一教二諦，二於二諦。如來誠諦之言，名教二諦；兩種謂情，名於二諦。❹

法朗以爲如來是以「有無二，表非有非無不二」；而吉藏在二諦義卷上論到於諦和教諦意義時，亦以爲三論師所以立於、教兩種二諦，乃是爲了反對他家視二諦爲表二理，蓋究實理祇有一而無二：

> 又問：「何意說於諦、教諦耶？」
>
> 解云：「二意：一者、為釋經讀論，經論中竝有此言也。二者、為對他，他明二諦是天然之境，有此二理，而二諦名境。……道理有此二理，道理有此二境。今對彼，明此是於二理，此是於二境，非道理有此理有此境也」。❺

(2) 「所依於諦」與「迷教於諦」

惟當吉藏進一步探討於諦的涵義時，他又簡別出「所依」與「迷教」兩種於諦，認爲「失」者祇是「迷教於諦」，而非「所依於諦」。「所依於諦」一辭源自中論頌之「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦」一偈。二諦義卷上云：

> 問所依二諦為得失者，（中）論自判。論云：「諸法性空，世間顛倒謂有，於凡是諦；諸賢聖真知顛倒性空無生，於聖是諦。」此則開凡聖二諦異。凡聖雖復不二，不二而二，有凡諦聖諦，凡諦卽是失，聖諦卽是得。何者？既云諸法性空，顛倒謂有，諸賢聖真知顛倒性空，故知凡諦失，聖諦得。何以故？凡諦是顛倒故是失，聖諦是不顛倒故是得。此卽開凡諦聖諦，倒諦不倒諦也。❻

吉藏屢強調如來言眞俗二爲表不二，何以這裏卻反而說「凡聖雖復不二，不二而二」呢？蓋以「無得」爲正觀的聖人雖在第一序上不作眞俗、空有的分別，但他卻並非如順世外道般無原則地泯除聖心與凡情的界限，至乎否定有聖道之存在。三論教學的「不二」是建立在一總原則上，亦卽是「無得正觀」的精神。以此爲大前提，則世人有住有依，諸法性空卻顚倒謂有，便是「失」；聖人無住無依，正知世人的有見爲顚倒，便是「得」。因此吉藏在這裏說：「有凡諦聖諦，凡諦卽是失，聖諦卽是得」，又說「凡諦是顚倒故是失，聖諦是不顚倒故是得」。故吉藏一方面在大乘玄論卷一中謂「眞表不眞，俗表不俗」❼，似乎不承認有凡聖、眞俗的分別，另方面在二諦義卷上又謂佛開凡聖二諦是「示聖得凡失令轉悟」，把凡聖、眞俗嚴別開來：

今開凡聖、得失二諦者，示聖得凡失令轉悟。明此是凡諦，此是聖諦；此是倒諦，此是不倒諦。示是凡聖，令捨凡學聖，棄倒從不倒。為是義故，開凡聖、得失二諦也。❽

由是吉藏雖以「不二」爲三論教學宗旨，但他亦不能不承認其學說仍不能免乎某一義的「二」：卽第二序上「無得」的眞諦與「有得」的俗諦爲「二」。佛是依此出發，「示聖得凡失令轉悟」，故此二諦名爲「所依」。又這裏聖諦的「無得」與俗諦的「有得」爲兩對立觀點，故此二諦又名爲「於諦」。吉藏並不反對「所依於諦」。當別人責難視「所依於諦」爲得是有乖「於諦爲失，敎諦爲得」的宗旨時，吉藏且嚴辭駁斥之：

汝言於諦竝是失，是何處語耶？今明：於諦皆失者，非是所依於諦皆失，乃是禀教

成於，此於諦皆失。何者？如來說有為表不有，說無為表不無，說二為表不二。彼聞有作有解，聞無作無解。聞有作有解，有於凡實名俗諦；聞無作無解，無於聖實名第一義諦。此二諦皆失。❾

吉藏以爲中論頌既曾分明說「諸佛依二諦，爲衆生說法」，故不應視佛發趾所立的「所依於諦」爲失。失者祇是「稟教成於」的於諦，亦即是「迷教於諦」。吉藏如此比較「所依於諦」和「迷教於諦」：

若爾，此則有二種於諦：一者所依於諦，二者迷教於諦。所依於諦，有得有失；迷教於諦，二皆是失。所依於諦是本，迷教於諦是末。所依於諦是本者，且約釋迦一化為論。釋迦未出之前，已有此二於諦，釋迦依此二諦為衆生說法。何者？諸佛說法，無不依二諦，故發趾即依二諦而說。當知所依於諦是本也。迷教於諦是末者，衆生稟如來有無二諦教，作有無解成於，故此於諦在後也。❿

「迷教於諦」是「稟如來二諦教，作有無解」，亦即前引所謂「聞有作有解，聞無作無解」。例如吉藏著作裏常提及的「有所得大乘」，他們聽到了「無得」是眞諦，卻不認識這是第二序那既無得於得，亦無得於無得的絕對「無得」；遂情存於「無得」，把「無得」了解爲與一切世間法隔絕的第一序「無得」。又例如佛爲了針對衆生視萬法爲實有的傾向，有時也唱言一切空無；這是佛隨順衆生根器權宜地說的第一序之「無」。但學者卻不領悟佛那「說有爲表不有，說無爲表不無，說二爲表不二」的密意，便以爲佛果是主張虛無論。這二者都

是稟承如來的二諦教學，卻迷失方向，故稱之爲「迷教」；又其所了解的眞諦（「隔絕的無得」或「空無」）與俗諦（「有得」或「實有」）是對立，故稱之爲「於諦」。

(3) 教諦的意義：「二諦相待」

吉藏雖然簡別出「所依」與「迷教」兩種於諦，以爲祇後者爲失，但當一般地討論於諦時，尤其是當對舉於諦和教諦時，他還是承襲法朗二諦說的成規，泛斥於諦爲失，而稱「教諦」爲得。在說明「二諦是教」時，吉藏多次引用到宋道亮的指月譬：

> 廣洲大亮釋二諦義[11]，亦辨二諦是教門也。彼舉指為喻，為人不識月，舉指令得月。……今明二諦如指，為小兒不識月。此為小兒，不為大老子。大老子知月，何須為？為小兒不識月故，舉指令識月。凡夫衆生亦爾，不識理故，須二諦教。[12]

這裏說舉指是「爲小兒，不爲大老子」，亦卽中論頌「諸佛依二諦，爲衆生說法」，非爲聖人說法之意。蓋衆生未臻「無得」之域，或住著「有」，或住著「無」，其「不識理」，就如小兒不識月。佛爲破「有見」而言「無」，爲破「無見」而述「有」，亦正如人爲不識月之小兒而舉指。然則舉指者非是欲示小兒以指，乃是欲其因指而得月。同樣，佛說有無亦非是欲「住有」者轉而「住無」，「住無」者轉而「住有」，而是希望他們因「有無」而了達「非有非無」。總之，佛說眞俗、有無是針對未契理者，其目的非是叫人去有存無，捨俗取眞；而是誘導有

情由「有無二」、「眞俗二」歸於「有無不二」、「眞俗不二」。故吉藏跟著便說：

> 說有說無，說非有非無，並是教，非是理。一往開理、教者，教有言說，理不可說。理既不可說，云何得悟？所以得悟理者，必假言說。為是故，說有無，說非有非無，竝是教，皆令悟理也⑬。

由「二諦是教」，吉藏進而得到「二諦相待」的結論：

> 由二諦相待，故有二諦；若不相待，則無二諦，唯有一諦。何以故？若不相待，則無可簡別，混成一諦。要由相待顯別，所以得有二諦。雖二諦相待，要須真俗標別。由真諦顯是俗諦，由俗諦顯是真諦，故真俗二諦待。⑭

「二諦相待」者，是指聖人教化有情時「由眞諦顯是俗諦，由俗諦顯是眞諦」的方法。聖人陳敎的目的在息「有得」之患，「實有」之見。「有得」與「實有」之見既是被對治者，故鄙之爲「俗」，相對之下，遂美「無得」與「空無」之說爲「眞」。故說「是由相待顯別，所以得有二諦」。又二諦既是由「相待顯別」而見，故尋之於無待之聖人，則是無俗也無眞。離開了教化之作用，眞俗之界別便成虛懸。故說「若不相待，則無二諦，唯有一諦」。

了解二諦爲相待而立的教說非常重要，蓋若誤認互待之教爲法爾實理，便是執教成迷，反增添另一種分別障。在大乘玄論卷一吉藏以五義闡釋「有無是教」，把這道理講得很清楚：

> 以有無為教，略有五義：

一者、對理明二諦是教：以理無二，故非有非無；今說有說無，故有無為教。

二者、望聖人體：有無未曾有無。今說有無，此為教緣，故有無為教。

三者、為拔見：舊義執有無是理，由來既久，即二見根深，難可傾拔。攝嶺大師對緣斥病，欲拔二見之根，令捨有無兩執，故說有無能通不二理。有無非是畢竟，不應住有無中，有無為教。

四者、以有無是諸見根：一切經論盛呵二見，斥於有無。如凡夫著有，二乘著無。又愛多者著有，見多者著無。又四見多者著有，邪見多者執無。又佛法中五百論師執有，聞畢竟空，如刀傷心；方廣執無，不信因果。又為九十六種外道所執不出有無，諸佛出世，復云有無是二理者，便增諸見心，何由可拔？故今明有無是教門，能通不二之理，不應住有無中。以欲息諸見，故經論明有無是教門。

五者、稟教之徒，聞有無是教，能通正道，超凡成聖，故有無是教。[15]

第一義「對理明二諦是教」，與第二義「望聖人體」明二諦是教，是就佛所契理與聖心之不落有無兩邊，以證明佛所說的有無，均是隨順世間名言，相待而安立。至於第三義講「拔見」，與第四義明「一切經論」之所以「盛呵二見」，則是說明衆生「二見根深，難可傾拔」，聞佛所陳的教諦有無，便隨其成心，一往視之爲表隔別之二理。如是舊患未除，反增見心。故要有此兩重「拔見」「息見」的工夫，點出「有無非畢竟」，「有無是教門」。若稟教之徒由是而能屏除見心，不住有無，甚至不住非有非無，此即是「正道」，是「超凡成聖」。

此爲第五義所明。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁一〇三中。
❷ 大正藏卷四五、頁七八下。
❸ 同上註、頁二三中。
❹ 二諦義卷中（大正藏卷四五、頁九二下）。
❺ 同上註、頁九三下。
❻ 大正藏卷四五、頁七九上。
❼ 大正藏卷四五、頁一六下。
❽ 大正藏卷四五、頁七九下。
❾ 二諦義卷上（大正藏卷四五、頁七九上）。
❿ 同上註、頁七九中。
⓫ 原文作「廣洲大高」。惟觀唐均正四論玄義卷五述五家二諦義云：「國北多實寺廣州大亮法師云：二諦者，蓋是言敎之通詮，相待之假稱，非窮宗之實因也」（續藏經（香港影印續藏經委員會、一

九六七—六八〕、卷七四、頁一八後下），其言與下文旨意相符，則「高」當爲「亮」之筆誤。道亮傳見高僧傳卷七（大正藏卷五〇、頁三七二中）。

⑫ 二諦義卷上（大正藏卷四五、頁九〇上）。

⑬ 同上註、頁九〇中。

⑭ 二諦義卷中（大正藏卷四五、頁一〇二中）。

⑮ 大正藏卷四五、頁二二下—二三上。

第四節 二諦相卽的問題：吉藏對成實師和地論師之二諦說的責難

「二諦」與「佛性」爲南北朝時代釋門最熱門的兩個論題。廣弘明集收梁昭明太子與佛門名德論辯二諦義往還凡二十餘種；又吉藏大乘玄論卷一記時人解二諦名有四家不同，釋二諦體又有五家之異❶，可見盛況之一斑。在這諸家二諦義中，吉藏論述最多，又是批評最烈的，爲成實師和地論師之意見。此是他一貫以評破成實師、地論師的見解來標顯三論教學的殊勝之手法的反映❷。

吉藏盛言二諦說是因二明不二，而成實論中亦有類似的言論。例如其「身見品」第一百

三十云：

> 又第一義故說無（我），世諦故說有（我）。不墮見中，如是有無二言皆通。……若第一義諦故說無（我），世諦故說有（我），名捨二邊，行於中道❸。若定說無（我），是則為過；若定說有

又其「一切有無品」第二十三云：

> 又佛法中以方便故，說一切有一切無，非第一義。所以者何？若決定有，卽墮常邊；若決定無，卽墮斷邊。離此二邊，名聖中道❹。

此兩節文以「決定有」「決定無」爲失，又以捨斷常兩邊誨人，則似乎成實論也像三論一樣，是反對言「定有」「定無」，並主張二諦是二而無二的。又地論師亦每多借用二諦觀念來說明其教義，例如與吉藏同時的地論師淨影慧遠（五二三－五九二），便曾以「依持」和「緣起」二義論二諦相：

> 義別有二：一依持義、二緣起義。若就依持以明二者，妄相之法以為能依，真為所依。能依之妄，說為世諦；所依之真，判為真諦。……若就緣起以明二者，清淨法界如來藏緣起，造作生死涅槃。真性自體，說為真諦；緣起之用，判為世諦❺。

由此引文可見，地論師把二諦觀念納進其如來藏緣起系統來解釋❻，以「眞諦」爲指清淨的如來藏本識，「世諦」爲指虛妄的世相。至於眞俗二者的關係，慧遠分「依持」和「緣起」兩方面辨明之。如來藏「眞性自體」因受無明熏染而變現「生死涅槃」種種世俗相

用，此卽眞俗二諦的「緣起」關係。此是就動的直線緣生觀眞俗。又妄相法旣是由眞如識變現，爲依待眞如識而有，因此就靜的平面相待觀眞俗，則俗爲「能依」，眞爲「所依」，而有一「依持」的關係。又無論是縱的「緣起」或橫的「依持」，慧遠認爲眞俗都有某一義的「不離」：

> 若就依持，二諦相望，不卽不離。依真起妄，卽妄辨真，得說不離；真妄性別，得云不卽。……若就緣起，二諦相望，得言相卽。卽體起用，用卽體故❼。

緣起之俗「用」乃是自淸淨之眞「體」生現，故就緣起縱觀眞俗，二者應爲「不離」。至於就「依持」橫觀眞俗，則雖一眞一妄，本性有別，可言「不卽」；但始終妄是依眞而有，離眞便無妄。故就眞俗爲相依，亦可說二者爲「不離」。由是若視「不離」爲表「不二」，地論師的如來藏緣起說似乎也有一「二諦不二」之義。

眞俗二諦的「不二」、「不離」，吉藏名之爲「相卽」。在二諦義卷下，吉藏便曾以涅槃經、大品般若和維摩經爲典據，力證二諦相卽爲佛門的基本敎義：

> 今且略出三處經文，明二諦相卽義：一者卽向所引涅槃經，世諦卽第一義。二者大品經，空卽色，色卽空；離空無色，離色無空。三者淨名經，色性自空，非色滅空。然此三經文雖異，意同也❽。

但依吉藏意思，成實師和地論師雖都講二諦相卽，但他們學說的義理架構卻未能支持他們的「相卽」主張。在成實師方面❾，吉藏往往分別用「三假」和「四忘」來形容成實論所明

的俗諦與眞諦⑩。「三假」者，卽因成假、相續假、相待假，通途借之以明世法爲虛幻無實⑪。而在成實論，「三假」的世法不但包括瓶、衣等粗法，亦包括五蘊、十二入、十八界、四大、四塵等一切細法。「四忘」者，是指超四句、絕百非的最高解脫境。在成實論，這是「滅空心」後所顯那萬法歸於滅絕無有的空境⑫。成實論這四忘的「空」與三論師就無得而言的「空」之分別，吉藏在其著作中每多申述。例如二諦義卷下卽分別以「折色空」與「卽色空」明之：

> 而今但言色性自空，非色滅空者，正對二乘有所得人義。小乘人折色求空。對此故，明色性自空，非滅除此色然後方空。此卽開兩觀，分二空。明小乘人折色空觀，大乘人卽色空觀。小乘人折色空，大乘色本性空。為是故，但明色性自空，非色滅空也⑬

這裏「小乘」當指成實論。吉藏以爲成實師所談的空是「滅空」，是在分解滅除一切色法後所顯的空無所有。此是用一虛無主義存有觀，代替世俗和外道的實存主義存有觀。吉藏認爲成實論與成實師以存有論的路線去講空，是怎樣也達不到色空不二、空有相卽的結論。他曾這樣責難成實師智藏（四五八－五二二）之二諦相卽義：

> 第一難云：色卽空時，為色起之時，空與色同時，故云色卽空？為當色未起前，已有此空，故云色卽空耶？若使色未起時，已有卽色之空者，此則空本有，色卽始生，本始為異，云何相卽？本有空卽常，始有色則無常，常無常異，故不得卽也。若言空與色俱起者，則空與色俱是始有，皆是本無今始有，皆無常也⑭。

此難表面上似乎是着眼於「色」與「空」生起時間上的先後，其實涉及一更核心的問題，就是「色」與「空」在存有論義理上先後的問題。此中祇有四種可能：

(1)空較色爲基本

(2)空與色同爲基本

(3)空與色同爲非基本

(4)色較空爲基本

今成實論以「四忘」爲眞諦，「三假」爲世諦，於此立場，(2)(3)(4)都明顯是不可能的。吉藏在此難中沒有討論(2)與(4)，但在辨明「色起之時，空與色同時」爲不如理時，便接觸到(3)。若以(3)爲正義，則「空」與「色」同爲次層面的存在（「皆無常」），如此則違反了其自身以「空」爲眞，以「有」爲俗的出發點。因此就成實論一貫立場，則祇可以是主張「色未起時，已有卽色之空」（亦卽(1)）。但依(1)則空爲本（「空本有」），色爲末（「色卽始生」），本末殊異，又怎能言相卽？故吉藏繼續難之云：

> 第二難云：汝色卽空時，為空色分際？為不分際？若不分際，則混成一。若空色一，皆常皆無常。真俗一言俗無常真常者，卽例難真俗一真無常俗常也。若分際，則空色異，雖卽，終分際終異。如沈檀雖合為案，沈檀終分際終異⑮。

第二難祇不過是第一難的進一步申明。成實師們認爲「色卽空」，是以「色」與「空」爲有分際呢？爲無分際呢？若說是無分際，則祇可能是(2)「皆常」或(3)「皆無常」，但成實論一

向是視「空」爲眞、爲常，「色」爲俗、爲無常，又怎能主張「色」與「空」同爲「常」或「無常」？故就成實論一貫立場，這「無分際」的「卽」義不能成立。若說「色」與「空」是有分際，則既已承認「色」「空」爲兩分，又如何能言「卽」？當然，本來分開的東西也可組合而爲同一物件，例如沈木和檀木可合作一案。但我們卻不會因而說合成案的沈木卽檀木，檀木卽沈木，蓋它們是「雖卽，終分際終異」也⑯。

至於在地論師、攝論師的如來藏緣起體系裏眞俗的關係也不能形容爲「卽」之理由，我們可以從大乘玄論卷一的一段文字觀其端倪：

> 冶城解云：佛果為真諦所攝，而非俗諦。所以然者，佛果是真實之法，無復虛假，舉體妙絕，故真諦。舉譬如水本澄渟，以風潮因緣，故生波浪；若風息浪靜，還復本水之清內。合本唯真諦之理顯，煩惱之風起，致生死之浪。生死既息，還一真之理故。……（今評之曰：）若言佛果唯真諦無世諦者，卽失機照之能⑰。

吉藏形容如來藏緣起說爲「合本唯眞諦之理顯」，乃因其學說立一清淨的本識爲體。此「眞諦」之本識體雖因煩惱風起，而現諸「俗諦」之生死用，但其自身的澄渟眞性，卻未因此而受任何沾染。故當煩惱風息，生死之浪亦息，如來藏心一眞之理便清明如故。由此以觀，則雖然有「俗諦」之生死用，便必然有「眞諦」之本識體爲其依持，就此「依持」關係，也未嘗不可說眞俗「卽」，但這作爲「俗諦」所依的作用，卻並非是如來藏「眞諦」體本性上必須如此，而祇是事實上有煩惱風動，而不得不如此。又「俗諦」生死用之生起既是以眞諦本識爲緣，這

「緣起」關係當然也可以如淨影慧遠般形容之爲「體起用」。但在如來藏緣起系統裏是否可以講「用卽體」、卻是値得商榷。因爲生死用祇是眞心體在無明熏染下衍生，當無明風息，生死用亦息，而眞心體卻未嘗因此而不再是眞心體。總之，在如來藏緣起架構裏說眞俗「卽」，極其量祇能是事實上現象的相卽，而非義理上存有論的相卽，是雖有「卽」的表象，而無「卽」的本質。借吉藏批評成實師二諦義的話，這是「雖卽，終分際終異」，故吉藏譏之爲「失機照之能」。

成實師以「一切有爲，皆悉空無」爲眞諦，地論師、攝論師以如來藏自性清淨心爲眞諦，兩者的體系容甚相異，但患了眞俗二分，空有不卽之過則一。究其原委，乃是他們把空與有、眞與俗理解爲存有論的兩種原理，而未能體會到說空說有，說眞說俗，在佛陀均是導引衆生的方便。吉藏曾這樣解釋何以「由來人不解二諦相卽」：

> 二者、謂有眞俗、色空道理，道理有色，道理有空。若無空色，則無六道衆生、三乘賢聖；由有色空二諦，迷之則有六道，悟之則有三乘。為是故，道理有空⑱，道理有色。既道理有空、色，則是有所得。有所得，豈能通他難？豈能難他通？……空者只是無得異名。以不依無得故，不能難，不能通也。⑲

由來人以爲有一實理稱爲「色」，又有另一實理稱爲「空」；以六道衆生之法爲「迷」爲「俗」，以三乘賢聖之法爲「悟」爲「眞」；而求去迷成悟，捨俗得眞。恒存二見，內有所得，又怎能了悟「不二」呢？三論教學卻不同，它自教諦觀點，抽空了空有、眞俗等辭可

能有的存有論意義，由是便不會有因空有、眞俗各有特殊固定內涵而不卽的理論困難：

他人二諦定境定理，定一定異。今明於諦如空華，眼病故見空華，無有一異，無華故不得言與空一體。教諦者，非有非無，假說有無，未曾有無。不得有二體，亦不得言一體，故與他人異。旣無有無，論何物卽不卽？四句皆流[20]。

今明二諦有二種：一於二諦，二教二諦。道理未曾二不二，於二緣故有二諦。又隨順衆生故說有二諦。旣於衆生有二諦，隨順衆生有二諦，道理實無二諦。旣無二諦，論何物卽與不卽？教化衆生故有二諦。亦爲教化衆生故，有卽不卽也[21]。

由以上兩節引文，可見聖人所講的二諦，非是實有所詮的存有論義的二諦，而是「教化衆生故有」的二諦。祇是因世人不了解聖人陳眞俗二諦的方便密意，有二諦「卽」或「不卽」的疑問，聖人也便順應有情，作「卽」和「不卽」的討論。其實眞俗旣均是假名，本無兩物稱爲「空」「有」，又有甚麼爲「卽」或「不卽」？因此吉藏認爲惟有洗盡一切眞俗、空有之談，才成二諦相卽：

只洗淨如此二諦一體異體，畢竟無遺，卽是二諦相卽義[22]。

註釋

1. 見大正藏卷四五、頁一六上與頁一九上。
2. 參閱本書第一章第三節第3與第4項。

❸ 大正藏卷三二、頁三一六下。

❹ 同上註、頁二五六中。

❺ 大乘義章卷一(大正藏卷四四、頁四八三下)。

❻ 有關如來藏緣起說，可參閱勝又俊教、佛教における心識説の研究、前引書、頁五九三—六八九，勞思光、中國哲學史第二卷(香港、中文大學崇基學院、一九七一)頁二九三—三○六，牟宗三、佛性與般若、前引書、頁二六一—二八一與頁四三五—四八○。又參閱本書第一章第三節第3項。

❼ 大乘義章卷一(大正藏卷四四、頁四八五中)。

❽ 大正藏卷四五、頁一○四下。

❾ 有關成實論的學說，詳見楊白衣「俱舍成實宗史觀」(收於張曼濤編、現代佛教學術叢刊冊五一、俱舍論研究下(台北、大乘文化出版社、一九七九)、頁二一五—二二八)。又參閱本書第一章第三節第4項。根據大乘玄論，梁代成實師開善寺智藏(四五八—五二二)、莊嚴寺僧旻(四六七—五二七)與光宅寺法雲(四六七—五二九)均極重視「二諦」概念：「開善云：『二諦者，法性之旨歸，一眞不二之極理。』莊嚴云：『二諦者，蓋是祛惑之勝境，入道之實津。』光宅云：『二諦者，蓋是聖教之遙泉，靈智之淵府』」(大正藏卷四五、頁一五上)。

❿ 例如大乘玄論卷一謂成實論是明「三假爲世諦，三假空(即四忘)爲眞諦」(大正藏卷四五、頁二二中)

⓫ 大乘玄論卷一如此釋「三假」：「常途所明，凡有三種假名：一者因成假，以四微成柱，五陰成人。

故言因成。二者相續假，前念自滅，續成後念，兩念接連，故言相續假。三者相待假，如君臣、父子、大小，名字不定，皆相隨待，故言相待假。……而成論三藏爲宗，多明因成以入道」（大正藏卷四五、頁一八中）。

⑫ 「空心」者，即成實論所談「滅三心」過程中要滅的第三心。詳見本書第一章第三節第4項。

⑬ 大正藏卷四五、頁一〇五上。

⑭ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一〇五下）。

⑮ 同上註。

⑯ 吉藏在二諦義卷上引法朗的兩橙譬，斥成實論所言的二諦爲相礙，也便是這意思：「若是由來人，二諦即有礙。三假爲世諦，四忘爲第一義諦；三假不得爲第一義，四忘不得爲世諦；第一義不得有名相，世諦不得無名相。所以大師（法朗）云：彼作兩橙解義。聞說諸法空，即內置眞諦橙中；聞說諸法有，即內置世諦橙中。世諦不得空，眞諦不得有，如此有、無皆礙」（大正藏卷四五、頁八五中）。

⑰ 大正藏卷四五、頁二二上—中。

⑱ 原文有兩句「道理有空」，恐是重複。

⑲ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一〇六上）。

⑳ 大乘玄論卷一（大正藏卷四五、頁二二上）。

㉑ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一〇七上）。

㉒ 同上註、頁一〇六中。

第五節 二諦並觀

由討論「二諦相即」，吉藏進而談及「二諦並觀」。在二諦義卷下吉藏介紹古來釋「並觀者三義，其中包括羅什、僧肇（三七四—四一四）與梁成實師智藏、法雲（四六七—五二九）、僧旻（四六七—五二七）諸家之說；續而又分四節，詳述攝山中觀教學所立的「並觀」義。可見在南北朝時代，成實學與三論學都有主張「二諦並觀」的傳統❶。

在「並觀」這問題上，吉藏曾假設一評難者：

> 他明二諦是有二理，三假為世諦理，四忘為真諦理。以有二理故，有出入觀，有二諦並觀。汝今明唯有中道不二一理，云何得有出入觀？有兩物可有出入。既無有二，若為明出入耶？又無有二理，若為明並觀耶？有二可並論。既無二，何得有並耶？❷

難者的意思是三論師抨擊成實論以三假爲世諦、四忘爲眞諦是以二諦爲二理，而認爲佛陳說二諦的目的祇在明一理：「中道不二」。但就「並觀」這問題看，「並」者俱也、比也、兼也。若二諦祇明一理，何來俱、比、兼？如此又怎能講二諦並？反之，正因成實論以二諦爲表二理，「有兩物可有出入」，在其義理架構裏便有「二諦並觀」之可說。

吉藏的答覆是視二諦爲表二理是違經，因此成實師那雙照二理式的並觀不是「並觀」的正義：

汝明有二諦理。理何時有二？一切經論何處道有二理？諸大乘經明無有二理，皆云空即色，色即空，世諦即第一義諦。若言有二理即乖經。……設使得並觀者，師謌為蕭管並，伏鼈出鼻。並有兩境，在中而雙照為並觀，是事不然。經明照有即是空，照空即是有，何時有兩境凝然，在中雙照為並觀耶？❸

吉藏以爲大乘經明「空卽色，色卽空，世諦卽第一義諦」，因此依大乘教立場看，「並觀」便不能是雙照兩境，居中而俱觀二理那麼簡單。然則成實師觀兩理不成「並觀」，三論家觀一理又怎成「並觀」？在解決這疑難時，吉藏便提出了他那著名的「三種並觀」說：

一者，卽橫論二諦並：如前所說，假說有，非有為有；假說無，非無為無。非有為有，指無為有；非無為無，指有為無。指無為有，照有卽照無；指有為無，照無卽照有。謌此為並觀也。❹

第一種「並觀」是就雙照教二諦假有非有、假無非無上說。此是同觀兩假，故爲「橫論」。但三論教學這假有假無的「橫並」跟成實論那實有實無的「橫並」不同：

問：「他二諦一體不得並。汝今照有卽照無，亦是一體，云何得並耶？」

解云：「他義有礙。有卽空卽失有，空卽有卽失空，故不得並。今只有卽是空，空卽是有。有卽空，空不壞有；空卽有，有不動空；故得並也。」❺

三論教學所言的有無是在蕩除有所得之過程裏安立的有無，以有表非有，以無表非無。故是「只有即是空，空即是有」，「照有即照無」，「照無即照有」。又第一序「有無二」之安設既在證成第二序的「非有非無不二」，因此便不僅有「有」「無」平行的「橫並」義，亦有「有無二」「非有非無不二」上下對翻的「豎並」義，故有第二種「二不二豎並」之來：

> 二者、二不二豎並❻：二不二，不二二；只二即不二，只不二即二；無二異不二，無不二異二。故不壞假名，說諸法實相；不動等覺，建立諸法。若二異不二，則壞假名說實相。不壞假名說實相故，二即不二。所以二不二豎並也。❼

一方面有「有無二」，另方面有「非有非無不二」，故是「並」。但「有無二」是第一序的，「非有非無不二」是第二序的，此爲辯證過程上下兩重的並觀，故稱之爲「豎並」。又正如於第一種並觀吉藏非常强調「有即是空，空即是有」，在第二種並觀吉藏亦力言「二即不二，不二即二」。蓋佛說「不二」的本旨無它，在破除「二」的隔絕，以證無得。若把「不二」理解爲跟「二」隔絕的「不二」，「不二」與「二」兩者又成了「二」。又「有」、「無」、「二」、「不二」等言說之目的既是在導向「無得正觀」，因此吉藏進而指出前兩種並觀均爲「佛菩薩假名方便並」，而以第三種「明得失並」爲最重要：

> 第三明得失並。何者？有所得斷常衆生行有所得法，無所得諸佛菩薩常行無所得法。此即得無得各路，凡聖兩隔，感應不交。理外云何得成理內？理內云何得化理外耶？今明不然。菩薩常照無得照有得。道未曾得無得，於衆生有得，於諸佛菩薩無得。

今還照衆生有所得，照菩薩無得，此二觀常照，無有一念不照時。若使一念不照有得衆生，諸佛卽有漏機之失，衆生機發，卽便不覺。……此卽常照得無得名並觀也。此義最要，應須知之。❽

第三種「並」是並觀凡之「得」與聖之「無得」。三論教學旣是以「無得」爲宗義，其基本方向不用說是在破「得」歸「無得」。但要緊記的是三論教學所言的無得爲絕待的「無得」，其與「有得」之爲相對，並非表現在對有得相的排斥，更非是主張有一「無得」之道，居於有得相之外。「無得」在三論教學裏無非是一化解依著的作用，苟能泯絕一切依著，則雖居有得相中，亦可常「無得」，那用抽離有得而求「無得」？由是吉藏形容菩薩爲「有得」與「無得」並照。這並非是說菩薩旣是依著又是無依著，兼收並蓄兩對立的態度。而是說他雖是「無得」而又常不失機照；雖是心無依著而又常不屏棄各依著用。由是便可以說菩薩的「無得」是與「得」並。其實也惟有能並觀「得」和「無得」的菩薩，其「無得」才是充實究竟的「無得」。

由此可見，吉藏的「並觀」說實蘊涵着一種辯證的智慧。三論教學的「並觀」並非成實師那平面並行式的並觀，而是一空亦空、無得亦無得的雙遣過程。在這過程裏，一切平面的對立和矛盾都得以弔詭地統一起來。吉藏這種辯證智慧，在其三節轉、三重二諦、四重二諦諸說裏有進一步的發揮。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁一〇九中—一一〇上。
❷ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一〇九中）。
❸ 同上註、頁一一〇上—中。
❹ 同上註、頁一一〇中。
❺ 同上註、頁一一〇中—下。
❻ 原文此句爲「二不二橫豎並」，順以下文理刪去「橫」一字。
❼ 大正藏卷四五、頁一一〇下。
❽ 同上註。

第六節　三節轉、三重二諦、四重二諦

吉藏言三節轉、三重二諦、四重二諦，最爲後人樂道，然就義理看，此諸說實不出乎「於教二諦」說與「二諦並觀」義之外。今略述之，以爲此章之總結。

(1) 三節轉

吉藏言「三節轉」，詳見二諦義卷中。吉藏這樣解釋如來述說「三節轉」由來：

如來所以說二於諦者，欲令衆生一節轉、兩節轉，說於令悟非於非不於。何者？於無名相中强名相說，無名而說名，令悟名無名。亦非於非不於，爲衆生說於，令悟於非於非不於。❶

可見「三節轉」的來意，不外是導人因二悟不二，因名了無名，至乎一無所得之境界。

吉藏這樣形容第一節轉：

一節轉者，說有於凡是諦，說空於聖是諦，作如此說者，令衆生轉有入空。……凡夫謂諸法實有，今說此有於凡是有。若知有於凡是有，卽知此有非有，斯則因有悟不有。❷

有情執「有」爲實，如來欲破其「有」見，遂貶「有」爲俗，褒「空」爲眞，使人「因有悟不有」。此是第一節轉，是自「有」入「空」。

但如來說「有」爲俗，說「空」爲眞，不過是欲借「有」「空」的概念，來掃蕩世人的妄情分別，是沿用二於諦表不二之理。故有第二節轉之來，敎人應「有」「空」二見亦放棄，以入「非有」「非空」之不二：

兩節轉者，說有於凡是實，對有於凡是實說空於聖是實，名二於諦。既說空、有於緣二，即知於二不二，說於二顯不二。故經云：「一切有無法，了達非有無」也。❸第二節併轉，於凡有既不有，於聖空亦不空。諸法非是有，於凡有；諸法非是空，於聖空。既知於空有，即知不空有，於二即知不二。……於凡有，於聖空。於凡聖空有，實非空有；於凡聖二，實非二。❹

惟吉藏繼而又指出：

若言於二為顯不二，此言平鈍。若駿悟解者，於二者明非是二，非謂是非二，亦應須上揚，不得下抑。上揚則兩離。何者？於二非是二則離二，非謂是非二。不著不二，此則悟非二非不二，非偏非不偏，清淨正道也。❺

若滯心「不二」，「不二」又成了取著對象，與「二」相對而淪爲二。故應再有一節轉，消解「二」「不二」這分隔，成非二非不二：

次第三節，二、不二並是俗。何者？於二於不二，正道非二非不二。正道既非二，豈是不二？……如來非見不見，於汝見於汝不見。見、不見既是於，即知道非見非不見。今亦爾，於二乘二，於菩薩不二。二、不二既是於，即知道非二非不二也。❻

然則若以「非二非不二」爲實諦，則它又與「二不二」相對而成了於諦。因此吉藏的結論是此三節均「非是正道」。那麼甚麼才是正道呢？

前來三節，並是情謂二諦；離前三節，乃是智諦。所以法華明如來從三昧安詳而起，

> 歎甚深二智也。❼

一落於言詮，卽有無窮的對翻，如是千轉萬轉，終還是「情謂二諦」。若明白如來說有、說無、說諦、說非諦均是蕩相遣執之教，指向「無所得」。則苟達乎「無得」之域，病破藥亦不留，自拔於前三節言語思維的糾纏外。這才是如來的「智諦」。

(2) 三重二諦

吉藏的「三重二諦」說，以二諦義卷上所述最詳。其文云：

> 凡夫之人謂諸法實錄是有，不知無所有，是故諸佛為說諸法畢竟空無所有。言諸法有者，凡夫謂有，此是俗諦，此是凡諦；賢聖真知諸法性空，此是真諦，此是聖諦。令其從俗入真，捨凡取聖。為是義故，明初節二諦義也。❽

此第一重，明「有」爲世諦，「空」爲眞諦，同於第一節轉。

> 次第二重，明有無為世諦，不二為真諦者，明有無是二邊，有是一邊，無是一邊，乃至常無常，生死涅槃竝是二邊。以真俗、生死涅槃是二邊故，所以為世諦；非真非俗、非生死非涅槃不二中道，為第一義諦也。❾

此第二重，明有無「二」爲世諦，非有非無「不二」爲眞諦，同於第二節轉。

> 次第三重，二與不二為世諦，非二非不二為第一義諦者，前明真俗、生死涅槃二邊是偏故為世諦，非真非俗、非生死非涅槃不二中道為第一義，此亦是二邊。何者？二

是偏，不二是中。偏是一邊，中是一邊，偏之與中，還是二邊。二邊故名世諦，非偏非中，乃是中道第一義諦也。⑩

此第三重，明說「二」說「不二」爲世諦，「非二」「非不二」方爲眞諦，同於第三節轉。

又吉藏由立三節轉進而教人離三節轉，吉藏亦由立三重二諦進而主張廢三重二諦：

> 所言廢者，約謂情邊，即須廢之。……此者用空廢有，若更著空，亦復須廢。何者？本由有故有空。既無有，何得有空？……此之空有，皆是情謂，故皆須廢；乃至第三節謂情言有，亦皆須廢。何者？竝是謂情，皆須廢之也。⑪

蓋三重二諦無非是「用空廢有」「用二廢不二」的「漸捨法門」⑫。若學三重二諦而至「著空」、著「不二」，則是服甘露成毒藥，是爲「謂情」，故皆須廢。亦惟有能由學三重二諦進而廢三重二諦，才是眞能貫徹三重二諦說背後的無得精神。

(3) 四重二諦

吉藏的「四重二諦」說分別見於中觀論疏卷二、大乘玄論卷一與十二門論疏卷上⑬，其文大同小異。今僅引中觀論疏卷二一節明之：

> （一者、）有為世諦，空為真諦。……二者、他但以有為世諦，空為真諦；今明若有若空皆是世諦，非空非有始名真諦。三者、空有為「二」，非空非有為「不二」，「二」與「不二」皆是世諦，非二非不二方名為真諦。四者、此三種二諦皆是教門，說此三

> 門為令悟不三。無所依得，始名為理也。⑭

「四重二諦」前三重與「三重二諦」無別。至於第四重明「三種二諦皆是教門」，亦即三重二諦皆是「謂情」，「亦皆須廢」之旨，目的不外强調三論教學那「無所依得」的宗義。但大乘玄論述四重二諦的來意時云：

> 對毘曇事理二諦，明第一重空有二諦。二者、對成論師空有二諦，汝空有二諦是我俗諦，非空非有方是真諦，故有第二重二諦也。三者、對大乘師「依他（性）」「分別（性）」二為俗諦，「依他」無生「分別」無相不二「真實性」為真諦；今明若二若不二皆是我家俗諦，非二非不二方是真諦，故有第三重二諦。四者、大乘師復言三性是俗，三無性非安立諦為真諦；故今明汝「依他（性）」「分別（性）」二，「真實（性）」不二是安立諦。非二非不二、三無性非安立諦皆是我俗諦，言亡慮絕，方是真諦。⑮

前兩重二諦分別破毘曇師和成實師，理由顯淺易見，因常途均謂前者病在滯有，而後者失沈空。但後兩重如何破瑜伽師的三性三無性觀，道理則不太顯豁，吉藏亦沒有詳釋。非關宏旨，可暫不議。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁九三中。

❷ 同上註。

❸ 同上註、頁九三中。

❹ 同上註、頁九九中—下。

❺ 同上註、頁九三中—下。

❻ 同上註、頁九九下。

❼ 同上註、頁一〇〇上。

❽ 同上註、頁九〇下—九一上。

❾ 同上註、頁九一上。

❿ 同上註。

⓫ 同上註、頁九一下。

⓬ 二諦義卷上云：「又所以明三重二諦者，此三種二諦竝是漸捨義，如從地架而起」（同上註、頁九〇下）。淨名玄論卷六亦謂三重二諦「皆是教門」（大正藏卷三八、頁八九六中）

⓭ 淨名玄論卷六又提及「四重絕不絕」，意義與四重二諦無別。

⓮ 大正藏卷四二、頁二七下—二八中。

⓯ 大正藏卷四五、頁一五下。

第四章　吉藏論八不中道

在吉藏學說裏，與「二諦」佔着同等重要地位的一對概念，是「八不」和「中道」。其實無論是講「二諦是教」，講「二諦相卽」，吉藏要闡明的，不外是「中道」那不落二邊的精神。故要其實，吉藏的「二諦」觀也不過是其「中道」觀的註脚。

第一節　八不中道說在吉藏教學裏的位置

自佛陀初轉法輪，提出中道的觀念，歷代各佛教宗派都非常重視中道理想的體現。但最能恰切發揮中道說所代表的不落兩邊精神的，無疑是龍樹、提婆等中觀系大師。中觀佛教顧名思義是以演述中道教旨爲依歸，吉藏既自詡爲中觀思想在中國的正統繼承者，對中道這問題便自然非常重視。吉藏以爲中道是佛陀教說之本，如來的一切言教無非在陳明中道這「一理」：

> 二乘生滅斷常心，不行中道，不見佛性。中道是本，既不識本，豈能知末？既不見理，豈能識教？❶

在吉藏眼裏，一切經論均是明「中道正觀」：

> 一切論通明中道明正觀，故一切論皆是一論；一切經亦通明中道通明正觀，則一切經是一經。❷

又現存龍樹諸著作中，詮述「中道」教旨最透闢者，衆所周知是中論頌，而漢譯中論頌是以「八不」開章的：

> 不生亦不滅，不常亦不斷，
> 不一亦不異，不來亦不出。
> 能說是因緣，善滅諸戲論；
> 我稽首禮佛，諸說中第一。❸

因此吉藏每視不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出這「八不」爲龍樹中道觀的詮釋❹，並將它們與「中道」並陳❺，力稱其重要性。例如大乘玄論卷二云：

> 八不者，蓋是諸佛之中心，衆聖之行處也。❻

中觀論疏卷二亦云：

> 八不爲衆教之宗歸，群聖之原本。❼

稍後並謂：

> 以不悟八不，即不識二諦；不識二諦，即二慧不生；二慧不生，即有愛、見煩惱。以煩惱故，即便有業；以有業故，即有生老病死憂悲苦惱。故知失於八不，有六趣

紛然。❽

可見若要了解吉藏的中道觀，對其八不義先有點認識是必要的。

註釋

❶ 二諦義卷上（大正藏卷四五、頁八〇中）。

❷ 百論疏卷上（大正藏卷四二、頁二三二下）。

❸ 中論卷一（大正藏卷三〇、頁一中）。

❹ 大乘玄論卷二云：「八不具三種中道，即是二諦也」（大正藏卷四五、頁二五下）。

❺ 例如大乘玄論與二諦義釋中道，都是「中道」與「八不」合言。

❻ 大正藏卷四五、頁二五上。

❼ 大正藏卷四二、頁二〇中。

❽ 同上註、頁二一中。

第二節　吉藏論八不

吉藏在大乘玄論卷一曾詳細解釋中論頌之所以「牒八不在初」，充份反映出他對「八不」

說主旨的理解：

所以牒八不在初者，欲洗淨一切有所得心。有得之徒，無不墮此八計中。如小乘人言，謂有解之可「生」，惑之可「滅」；乃至衆生從無明流「來」，反本還源故「去」。今八不橫破八迷，豎窮五句。以求彼「生滅」不得，故言「不生不滅」。「生滅」旣去，「不生不滅」、「亦生滅亦不生滅」、「非生滅非不生滅」五句自崩。❶

吉藏以爲中論頌開章標示「八不」是爲了表明其宗旨是「洗淨一切有所得心」，可見依吉藏的理解，「八不」的主題也便是「無得」。又有情衆生之所「得」不勝枚擧，今龍樹所以僅列生、滅、斷、常、一、異、去、來八見，乃因一切迷見，究其源不出乎此八計外。中觀論疏卷一曾以五義答覆「衆計非一，何故止列八計」之問，反覆不外陳明此意：

問：「衆計非一，何故止列八計？」

答：「有五義：一者、雖有九十六種，略說八計；如部雖有二十，略明五部。二者、此八計是衆計中大，列大則小可知。三者、八計之中，前二計人，後六執法，擧法、人則總攝一切。四者、前計二天所說，後六計人所說，人、天該羅衆異。五者、八計之中，七為有因，一為無因。有因、無因具攝收萬執。」❷

跟着吉藏便以靑目之釋文爲準，列擧諸家衆迷，以示生、滅、斷、常、一、異、去、來這八計網羅了所有一切異執。例如一切有部的三世實有說，便是執「常」；大衆部之過未無體說，則

是執「斷」❸。又大衆部主張因果一體，是墮於「一」；上座部主張因果異體，是墮於「異」❹。至於論到計「生」「滅」「去」「來」，吉藏嘗以地論師的如來藏緣起說爲例釋之：

> 地論人計本有佛性，從此能生萬物違順等用，謂從有「生」。❺
>
> 地論師有乖真起妄之「來」，息妄歸真之「去」。如此「來」「去」，悉同外道。❻

地論師以爲萬法爲如來藏受無明熏染而生現，此計「生」也。以爲有妄法依眞心而起，此計「來」也。以爲修行的結果是去除妄念，回復眞心的本然淨性，此計「去」也。又此八計不但總攝了上述之有關法數質性、因果關係、萬物本源等存有論問題的計著，也包括了認爲有「解之可生，惑之可滅」，有「涅槃之可得，生死之待脫」等對成聖意義與過程的誤解：

> 以八不洗除盡淨諸法。……行波若之因，會涅槃之果，皆為八不所不。不此深勝法，以不而為深義，深義亦不也。❼

總之，生、滅、斷、常、一、異、去、來這八計收攝盡一切定見。而「八不」所訓示的，乃是一切定見的「洗除盡淨」，不但情欲上、知解上的定見要「洗除盡淨」，甚或對成佛之因的「般若」，成佛之果的「涅槃」，以至對「八不」深義自身，若一有定著，也同樣要「洗除盡淨」。

吉藏在大乘玄論卷二曾這樣比較自家與成實師所言的「不」、「非」與「絕」：

> 明經之深處卽是「八不」，不則不於一切法也。以不而明義，故知其深奧也。如成論等釋，雖言「百非」、「百不」與「絕」等，而有理存焉，謂得還成失。卽是小乘

觀行有所得，不離斷常心，非關經之深遠也。今明以不而為義，義即該廣也。❽

成實師以眞諦爲表「空無所有」，其學說有「不生」的一面；他們又以假相宛然的萬法爲俗諦，則其學說亦有「不滅」的一面。推而廣之，地論師、攝論師所述的如來藏自性清淨心，自其非爲生滅界之一法，也未嘗不可形容之爲「不生不滅」。其實不生、不滅、不常、不斷等辭套在不同思想體系裏，可以有不同的意義，如是不但三論教學可以講「八不」，成實師、地論師與攝論師也同樣可以講「八不」。但成實師、地論師與攝論師都持有固定的存有論見解，「不」、「非」、「絕」在他們的體系中，均是對存有狀態的表述，是指實語。這就三論教學的觀點看，是跟龍樹用「八不」來排遣一切定見的主旨大相逕庭：

師（法朗）云：標此八不，攝一切大小、內外。有所得人，心之所行，口之所說，皆墮在八事中。今破此八事，即破一切大小、內外有所得人，故明八不。所以然者，一切有所得人生心動念即是「生」，欲滅煩惱即是「滅」，謂己身無常為「斷」，有常住可求為「常」，真諦無相為「一」，世諦萬像不同為「異」，從無明流來為「來」，返本還原出去為「出」。裁起一念心，即具此八種顛倒。今一一歷心觀此無從，令一切有所得心畢竟清淨，故云不生不滅，乃至不來不出也。❾

依法朗「師」之意，衆生因「心生動念」，遂有生、滅、斷、常等諸計之來。龍樹標此「八不」乃是要「不」掉此諸計。「八不」既是對應計著之症而下的藥，也便不能是指謂某些定理。其實存念於「八不」自身尚且不可，何況是存念於「一切空無」（成實師）、「清淨本體」

（地論師、攝論師）等實理？

問：「但應釋八不，云何乃遍呵自他耶？」

答：「以遍破自他有所得心。……所以然者，（中）論主為學佛教人著語言名字，故失『無生』。今聞八不無生，還復作義解者，卽八不還復成病。如此之人，卽不可化。……是以常須心無所依，卽是悟八不也。」⑩

「八不」是「遍破自他有所得心」，則「八不」是掃蕩語，非是指實語。其意義並不在指謂某些特殊義理，而反而是在化解對一切特殊義理之計著：

（中）論云：「此八事總破一切法。」破一切法者，歷破衆生心所行事。衆生心唯行此八事中，故今皆悉不之，令心無所行。無所行故無所得，卽是逈悟無生。⑪

前引文說「常須心無所依，卽是悟八不也」，這裏又說八不「令心無所行」，則「八不」說的歸宿，要不外是三論教學「無得正觀」那一無所住，一無所依的宗義而已。

註釋

❶ 大乘玄論卷一（大正藏卷四五、頁一九下）。又見中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一〇下）。

❷ 中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一四上）。

❸ 見中觀論疏卷二（大正藏卷四二、頁二四上）。

❹ 同上註。

❺ 中觀論疏卷三（大正藏卷四二、頁三六中）。

❻ 同上註、頁三八中。

❼ 大乘玄論卷二（大正藏卷四五、頁二五中—下）。

❽ 同上註、頁二五中。

❾ 中觀論疏卷二（大正藏卷四二、頁三一中）。

❿ 同上註、頁三一下—三二上。

⓫ 同上註、頁二七上。

第三節　何謂中道？

在吉藏的學說裏，「八不」說是被視作「中道」說的詮釋。甚麼是「中道」呢？大乘玄論卷一云：

（二諦）立名者，不真不俗，亦是中道，亦名無所有，亦名正法，亦名無住。❶

此節把「中道」、「無所有」、「無住」看成同義辭。又這裏以「不眞不俗」爲中道，中觀論疏卷一則以「非世非出世」爲中道：

今明求世間、出世間畢竟不可得，卽是非世非出世，乃名中道。❷

又吉藏嘗以寂有無諸邊爲「中道」：

> 以漚和宛然波若故，不著於有；波若宛然漚和故，不滯於無。不累於有，故常著冰消；不滯於無，故斷無見滅。寂此諸邊，故名中觀。❸

凡此均足見三論教學所了解的「中道」無它，也便是「無得正觀」那雙遣二邊，無所依得的態度；亦即「八不」那「心無所依」，「心無所行」的精神。如此吉藏由論「八不」進而顯「中道」，在義理上是非常順適自然的事。

雙遣二邊的「無得正觀」，吉藏每名之爲「不二」。今吉藏中道觀既是以「無得」爲本，因此他亦常用「不二」一辭界定中道：

> 不二之門，則中實之理。以一道清淨，故云不二；遠離二邊，目之為中。中對偏以受稱，不二待二以得名。約義不同，體無有異。❹

又吉藏既盛唱二諦之「二」在表「不二」，故他又謂中道是二諦體，以爲二諦說的成立，目的不外是「顯中實之道」：

> 所以明中道為二諦體者，二諦為表不二之理。如指指月，意不在指，意令得月。二諦教亦爾，二諦為表不二，意不在二，為令得於不二，是故以不二為二諦體。❺

> 佛赴緣說真俗兩教，意為顯中實之道。但緣迷二教，不悟中實，成斷常病。今破緣邪執，申佛正教也。❻

又一方面有眞俗二諦教用「二」，另方面有中道實諦正體「一」，合則成三。由是吉藏遂由

二諦進而提出三諦觀念，稱眞諦與俗諦爲「方便二諦」，而尊中道爲「唯一實諦」，並以言第三中道實諦爲三論教學之殊勝所在：

> 今（三論師）意有第三諦，彼（成實師）無第三諦。彼以理為諦，今以教為諦。彼以二諦為天然之理；今明唯一實諦，方便說二。如唯一乘，方便說三。[7]

但要注意的是吉藏雖然稱中道爲「唯一實諦」，他却並非以爲有一定然的中道實理，居於眞俗二諦之外。蓋以「寂諸邊」爲中道，中道也便祇能是一化解偏執的作用。形容它爲「二諦體」，爲「中實之理」，爲「唯一實諦」，不過是欲表明它所彰顯的無得精神，乃是三論教學的精義所在。吉藏所申的中道決非是常人所理解的居於兩偏之中的較溫和中立之道，也非包容有無、眞俗、斷常等對立面的一兼收並蓄之原理，這點吉藏在其著作中解釋得很清楚，是絕無疑問的。中觀論疏卷二即有以下一段話：

> 問：「云何真諦雖無而有，俗諦雖有而無？」
>
> 答：「此由是不壞假名，而說實相，故有宛然而無。不動真際，建立諸法，故無宛然而有。……然離二諦無別中道，即因緣二諦名為中道。」[7]

說「然離二諦無別中道，即因緣二諦名爲中道」，正是要表明「中道」是由二諦假名相翻互奪而見的消解定計的作用，非離此作用外別有一可供見著的「中道」定理，而反成窒礙也。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁一六下。

❷ 大正藏卷四二、頁九上。

❸ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁五五下）。

❹ 淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八五五下）。

❺ 二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一〇八中）。

❻ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁七〇上）。

❼ 大乘玄論卷一（大正藏卷四五、頁一九中）。

❽ 大正藏卷四二、頁二〇中—下。

第四節　吉藏的四中說

爲了表明三論教學所明的「中」並非是兼具兩對立面或居兩對立面中間的「中」，而是超乎一切對待的「中」，吉藏於中觀論疏卷一提出了「對偏」、「盡偏」、「絕待」三種中。三論玄義除此「三中」外，另加「成假」一中，遂有「四中」。❶

首先「對偏中」者，三論玄義這樣界定之：

對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說對偏中也。❷

中觀論疏卷一的解釋相同：

對偏中者，此約所詮之理，對破偏病，故名為中。❸

可見第一重「對偏中」之來，是爲了表示三論教學所陳之「中道」，乃是「對大小學人斷常偏病」而發。大小學人或偏於生，或偏於滅，或偏於有，或偏於空。三論師憫其各繫一端，多有滯礙，遂盛唱「中道」以救之。三論師非是因見有一中實之理，遂立「中」一辭指謂之，而祇是爲了破偏才說「中」。「中」既是對應偏病假立，故稱之爲「對偏中」。

第二「盡偏中」，三論玄義有這樣一段話：

盡偏中者，大小學人有於斷常偏病，則不成中。偏病若盡，則名為中。是故經云：衆生起見，凡有二種：一斷、二常。如是二見，不名中道，無常無斷，乃名中道。故名「盡偏中」也。❹

中觀論疏卷一則進而指出這「盡偏中」的未圓滿處：

盡偏中者，蓋是洗淨斷常，故强名為「中」。雖盡於偏，而有於中。❺

第二重的「盡偏中」，是指經第一重「對偏中」洗盡大小學人生滅有無偏病後達到的全無偏病的境界。就此境界空卻一切偏見，對比下便名狀之爲「中」。但領此第二重「中」的行人是「雖盡於偏，而有於中」，以「中」爲一可得有之對象，有於「中」則「中」還成偏，嚴格

來說偏病仍有所未盡。要到第三重的「絕待中」，才是眞正的「盡偏」。

三論玄義這樣形容「絕待中」：

> 絕待中者，本對偏病，是故有中；偏病既除，中亦不立。非中非偏，為出處衆生，强名為中，謂絕待中。❻

中觀論疏卷一於此所言較詳，並簡別出兩種「絕待中」，然其陳義則不出於三論玄義所述之外：

> 絕待中者，凡有二種：一者、如涅槃云：有小涅槃，有大涅槃。小涅槃者，待苦說樂；大涅槃者，絕此苦樂，乃名大樂。此之絕待，猶是待義。二者、此絕待涅槃不可說其苦樂，不知何以美之，强名為樂。乃秤大樂，方是絕待樂。中義亦然，須深見此意。❼

第三重「絕待中」之勝於第二重「盡偏中」，是它除「偏」而又不住「中」，甚至「中」「偏」的對待亦泯絕，而至乎絕對的無待。其實祇因衆生有偏，佛才假名說「中」。佛境裏何來有「中」「偏」的分別？就如衆生欣趣「待苦說樂」的小涅槃，佛乃說有「**絕此苦樂**」的大涅槃。其實涅槃何關乎苦樂？故苟契會中道實諦者，必是方便說「中」說「偏」，而實無心於「中」「偏」。法華遊意嘗提到「道未嘗偏中，但爲對昔偏病，是故說中」，所明者也便是這因「偏」明「中」，道本無偏亦無中的「絕待中」道理：

> 問：「何故明中道邪？」
>
> 答：「道未曾偏中，但為對昔偏病，是故說中。所以然者，如來昔說五乘，為顯不五。

既無有五，亦無不五，本性寂然，無所依倚，名為中道。……今破此諸邊，令心無所著，卽是妙法蓮花經，故名中道也。」❽

以「本性寂然，無所依倚」，「破此諸邊，令心無所著」爲中道，則三論教學的中道義，亦實卽是「無得正觀」也。

但由「對偏中」而顯的「絕待中」，究竟還祇是就「偏」「中」概念上相翻而虛立的「中」，若不落在現實行爲界以觀其實義，此種概念的相翻可以無窮，而到底還是空談。然究竟「絕待中」這道理落實於實際生活的意義如何？三論玄義於「絕待中」之後另出「成假中」，便是要解答這問題：

成假中者，有無為假，非有非無為中。由非有非無，故說有無。如此之中，為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無，為化衆生假說有無，故以非有非無為中，有無為假也。❾

「成假中」者，「爲成於假」，亦卽說中道無待的理想，是在對待假法中成就，非於對待假法外別有一中道域爲佛菩薩所成。蓋落於現實行爲界，佛菩薩的絕待非是笨拙的跟一切有無對待相割離。有割離卽是分別，便是有對待，便不是「中」。「中道」的絕待是絕病而不絕法，它斷絕作爲所有妄法根源的有得態度，卻可以完全不變動其外表的紛紜雜亂相，此卽所謂「由非有非無，故說有無」。其實在佛菩薩的同體大悲裏，一切世間雜亂相悉可充作濟渡衆生的假借，與一己的冥寂同歸冥寂，與一己的無待同成無待，亦何雜亂之有？故佛菩薩說

有可，說無亦可，其一切有無言說，均是隨順的方便法。有無並不礙於非有非無，則言之亦何妨哉？

註釋

❶ 中觀論疏卷一論「三中」時謂：「玄意已明，今更略述（大正藏卷四二、頁二上）。可見中觀論疏的三中說，是三論玄義四中說的撮要。

❷ 大正藏卷四五、頁一四中。

❸ 大正藏卷四二、頁二上。

❹ 大正藏卷四五、頁一四中。

❺ 大正藏卷四二、頁二上。

❻ 大正藏卷四五、頁一四中—下。

❼ 大正藏卷四二、頁二上。

❽ 大正藏卷三四、頁六三五下。

❾ 大正藏卷四五、頁一四下。

第五節「一切諸法無非是中」

將「成假中」意義進一步引申，吉藏達到「一切諸法無非是中」的結論：

今問：「汝既破他為非，今中相若為？」

答：「師（法朗）道：只如此破中假即是中，何處別有中？……箇須識法身義。法身無在，無所不在。「法身無在」，不在有，不在無，不在亦有亦無，不在非有非無，乃至諸法；中義亦矣。「無所不在」，法身亦在有，亦在無，亦在亦有亦無，亦在非有非無，乃至色心諸法；中義亦爾。故無非是中。……故知一切諸法無非是中。❶

此節是由詰難離「假」而言「中」者來。蓋自僧朗以來，攝山三論學以中論四諦品爲準，每以「而有而無」表「假」，「非有非無」表「中」❷。有所得人不領其意，因而誤解在「而有而無」的假法外，別有一以「非有非無」爲特質的中道。此吉藏極不以爲然。有無是「假」，非有非無是「中」，這當然是可說的，例如「四中」裏的「對偏」「盡偏」二中，便是述說這道理。惟實契中道之有情，卻必不停留於此「中」「假」對立的階段。尤其是佛菩薩發宏願誓渡群生，要濟渡便不能避免要順應，更是不能斷絕假法。因此一方面如來法身在「盡偏」上自然是「無在」，但另方面在和光同塵，入群濟世的「成假」上它又是「無所不在」。自

佛法身無得於假法，它當然爲「不在有，不在無，不在亦有亦無，不在非有非無」，但自其無得亦無得，與其有一普渡有情之使命，則它又是「亦在有，亦在無，亦在亦有亦無，亦在非有非無」。總之，佛那「無住」、「無所有」的中道精神落實在現實生活裏，就是無邊的大方便。它不但不粗淺地排斥世俗假法，反之更轉化之，使它們皆成爲一己濟世的工具。因此在佛平等如如的大眞實裏，也的確可說「一切諸法無非是中」，這是就一切諸法都不能成爲佛「中道」智慧的對礙，而反而能成就其慈悲大用上說。

與「一切諸法無非是中」意義相同的是「不壞假名，說諸法實相」。二諦義卷中就提到這兩句話：

> 有方便三（重二諦）不廢者，卽不廢假名，說諸法實相；不動等覺，建立諸法。……唯假名卽實相，豈須廢之？如中論云是假卽中。廢假名卽廢中，旣不廢中，豈當廢假？斯卽空有，有空；二不二，不二二。橫豎無礙。❸

求中不廢假，中在假中成；同樣求實相不廢假名，卽假名而無待便是實相。淨名玄論卷五論及「不壞假名，而說實相」，其所述亦同：

> 詳此意者，眞故無有，雖無而有，卽是不動眞際而建立諸法；俗故無無，雖有而無，卽是不壞假名而說實相。以不壞假名而說實相，雖曰假名，宛然實相；不動眞際建立諸法，雖曰眞際，宛然諸法。以眞際宛然諸法，故不滯於無；諸法宛然實相，則不累於有。不累於有故不常，不滯於無故非斷，卽中道也。❹

「眞」是「雖無而有」，故諸法可安立；「俗」是「雖有而無」，故諸法不須廢。無處非「俗」，也無處非「眞」；無處非「假」，亦無處非「中」。不離「假」而有「中」，以方便道行「假」便是「中」。這是以「寂諸邊」明中道的三論教學必有的歸結。

註釋

❶ 大乘玄論卷五（大正藏卷四五、頁七五上—中）。

❷ 例如中觀論疏卷二云：

問：「若爾攝山大師（僧朗）云何非有非無名中道，而有而無稱爲假名？……」

答：「（中）論文如此，故大師用之。……中道爲體，不可說其有無。用是有無，故可得假說。故以非有非無爲中，而有而無爲假，盡是一途論耳。」（大正藏卷四二、頁二二下—二三上）

❸ 大正藏卷四五、頁九二上。

❹ 大正藏卷三八、頁八八三中。

第六節　吉藏的三種中道說

書成至此，吉藏中道觀的基本脈絡大體均已展現。但後人闡述吉藏中道義時，多注重其

「三種中道」說。爲了照顧到討論的全面性，我們不能不在這問題上稍費點筆墨。

(1) 攝山三論學陳述三種中道的因緣

三種中道者，即「世諦中道」、「眞諦中道」與「二諦合明中道」。在申述這三種中道時，攝山三論師每引用「八不」中的「不生」和「不滅」二「不」，以「生滅」或「不生不滅」爲世諦中道，「不生不滅」或「非不生非不滅」爲眞諦中道，「生滅不生滅」或「非生滅非不生滅」爲二諦合明中道。可見三論師的三種中道說，乃建立在「八不」與「中道」這三論教學兩大中心學理的基礎上。

三論玄義分述外道、毘曇、成實人與大乘人「釋中」的不同，至成實人時則提到三種中道：「論文直言離有離無，名聖中道。而論師云中道有三：一世諦中道、二眞諦中道、三非眞非俗中道」[1]。可見三種中道說本爲南北朝成實師所創始，而攝山三論師所以對這問題多所辨析，其動機之一乃是針對成實教學。二諦義、大乘玄論與中觀論疏對成實師的三種中道說都有甚詳盡的記述，並列舉理由，指出無論自「世諦」、「眞諦」與「二諦合」層面，成實師皆不能達成「中道」之義。文太冗長，暫不置啄[2]。然縱觀吉藏對成實師三種中道說的責難，其間有一共通點，可以從以下中觀論疏卷一的一段話察其梗概：

> 他有有可有，則有生可生；則有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是

> 自生；滅非生滅，故滅是自滅。自生則是實生，自滅則是實滅。實生實滅，則是二邊，故非中道。❸

成實師們根據成實論那套虛無主義的存有論講「中道」，其「生」是指諸假名法的生現，其「滅」是指假名法歸於無有，此是現象界事物的「實生實滅」。「生」不能是「滅」，「滅」不能是「生」，「有」假法不能等同「無」假法，「無」假法也不能等同「有」假法。總之，一落於實然層面討論「生」、「滅」、「有」、「無」，此等概念都因受了其指謂之對象所局限而有分立，相互隔別，不相爲緣，怎能成「中」？

爲了證明三論學優於成實學，攝山三論師乃揚言祇有在三論的系統裏，才有三種中道可說。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁一一四下。

❷ 可參閱二諦義卷下（大正藏卷四五、頁一〇八上—中），大乘玄論卷二（大正藏卷四五、頁二五下—二七中），中觀論疏卷一（大正藏卷四二、頁一一上）。

❸ 大正藏卷四二、頁一一上—中。又大乘玄論卷二亦有一段相似的話：

> 他（成實師）有有可有，則有生可生，有滅可滅。有生可生，生是定生；有滅可滅，滅是定

滅。生是定生，生在滅外；滅是定滅，滅在生外。生在滅外，生不待滅；滅在生外，滅不待生。生不待滅，生則獨存；滅不待生，滅則孤立。如斯生滅，皆是定性，非因緣義宗也（大正藏卷四五、頁二七下）。

(2) 僧詮的三種中道舊義

攝山三論師明三種中道有新舊二義。舊義乃僧詮所立，吉藏於大乘玄論卷二述其意云：

約八不明三種中道，言方新、舊不同，而意無異趣也。山中師（僧詮）對寂正作之。不語待不語，不語待語，語不語並是相待假名。故假語不名語，假不語不名不語。不名不語不為無，不名語不為有，即是不有不無世諦中道。但相待假故，可有說生，可無說滅，故以生滅合為世諦也。

真諦亦然。假不語不名不語，假非不語不名非不語。不名非不語，不為非不無，不名不語，不為非不有；則是非不有非不無真諦中道也。相待假故，可有說不滅，可無說不生，即是不生不滅故合為真諦也。

二諦合明中道者，假語不名語，假不語不名不語。非語非不語，即是非有非不有、非無非不無二諦合明中道也。生滅不生滅合明，類此可尋也。❶

此舊義三種中道有數點值得注意：

(1)舊義是以「生滅合」為世諦中道，「不生不滅合」為眞諦中道，「生滅不生滅合」為二諦

合明中道。

(2)舊義「三種中道」是依「相待假名」的道理成立。「相待假名」者，「語待不語，不語待語」，亦即說一切相對的言說，在佛菩薩均爲假立的方便，故本質上並非是相對。又據三論教學，所謂相對言說，沒有不是被「生滅」、「斷常」、「一異」、「去來」這四對概念所囊括，因此在「相待假名」的原則下，此四對概念所揭示的四種基本對立關係，在佛菩薩的方便教說中也應是非對立的。不但如此，就它們爲非對立，而爲互相依待，此即蘊涵着一中道義。僧詮便是沿着此思路，達至三種中道的結論。

(3)引文並沒有談及此舊義三種中道的來意，對三種中道之間的關係也沒有詮釋，因此這三種中道的實義何在，一時亦頗難斷言。若依表面文意推之，僧詮的意思似乎是佛教諸家雖都同是以「生滅」爲俗諦，「不生不滅」爲眞諦，並都是就眞（不生不滅）俗（生滅）不二明中道，但他家因有固定的存有論見解，生、滅、眞、俗在他們的體系裏都是實有所指。其所言的「生」不能是「滅」，「滅」不能是「生」，「生」「滅」各是一邊，互不相及，故在它們的系統中，以生滅爲義的「俗諦」無中道義。其所言的「不生」與「不滅」，「眞」（不生不滅）與「俗」（生滅）也是如此。故在它們系統中，以不生不滅爲義的「眞諦」，和以生滅不生滅爲義的「眞俗合」亦無中道義。三論教學則不同，它自「相待假名」立場了解佛菩薩的言教，因而認識到生與滅，眞與俗，在佛菩薩的言教裏都是相待而存。離「生」不說「滅」，無「滅」也不言「生」，「生」「滅」非是二邊，而是相因而立。故

在此系統裏，以生滅爲義的「俗諦」便有一中道義。至於「不生」與「不滅」，「眞」與「俗」也是如此。故在三論教學裏，以不生不滅爲義的「眞諦」，和以生滅不生滅爲義的「眞俗合」亦有中道義。

吉藏的新義三種中道，基本上也是從「相待假名」立言，並且亦是就生、滅等辭在三論教學裏僅具方便的破執意義，而證成三種中道的。又新義以「不生不滅」爲世諦中道，「非不生非不滅」爲眞諦中道，「非生滅非不生滅」爲二諦合明中道，表面上與舊義以「生滅」爲世諦中道，「不生不滅」爲眞諦中道，「生滅不生滅」爲二諦合明中道不同。但從以下的討論可見，吉藏論三種中道，主要仍是從舊義的「生滅」、「不生不滅」、「生滅不生滅」出發，其所以謂世諦中道是「不生不滅」等，祇不過是翻轉一重而有的弔詭語，此在舊義中亦未嘗不可說❷。吉藏謂「言方新舊不同，而意無異趣」，可見在他眼裏，新舊二義「三種中道」的分別是不大的。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁二七中—下。

❷ 例如前引文說「不有不無世諦中道」、「非不有非不無眞諦中道」，「非有非不有、非無非不無

二諦合明中道」，便是翻轉一重而有的判語。

(3) 三種中道與四重階級

從現存資料看，吉藏新義三種中道與舊義最不同的地方，是它通過三種中道與四重階級的配合，把三種中道的來意與相互關係明確地規定下來，從而我們對三種中道在三論無得教學裏的意義，便可有較清楚的認識。

吉藏於大乘玄論卷一與中觀論疏卷一陳述三種中道義後，跟著便提出「四重階級」，解釋三種中道之間的關係：

> 問：「後明（第）三（二諦合明）中（道），與前（二種中道）何異？」
>
> 答：「前（二）明二諦中道是因緣假，名破性中。第三雙泯二假，稱為體中，亦名因緣表中道。
>
> 故前語（三種中道）有四重階級：一者、初章四句求性有無不可得故，言非有非無名為中道。外人聞非有非無，卽謂無復真俗二諦，便起斷見。是故第二說而有而無以為二諦，接其斷心。第三欲顯而有而無明其是中道，是因緣有無，不同汝性有無義。故第三明二諦用中，雙彈兩性。第四次欲轉假有無二，故明體中。初明性空，次後明假，第三明用中，第四明體中，故有四階……。又初非性有無以為中者，此是假前中義。次而有而無名為二諦，是中後假義。次假有非有，假無非

無，二諦合明中道者，此是假後中義。❶

圖表五 四重階段

第一階級	第二階級	第三階級	第四階級
(1)四句求性有 無不可得	而有而無	(假)有非有， (假)無非無	假有(非有、假) 無(非無)無二
(2)明性空	明假	明用中	明體中
(3)假前中	中後假	假後中	假後中

首先應注意的，是吉藏談三種中道時，往往是「生」「滅」與「有」「無」互借❷。如果我們把上圖表項(1)下的「有」「無」代以「生」「滅」二字，便立刻可以發覺到四重階級的後三階級，實即是舊義的生滅合的「俗諦中道」，不生不滅合的「眞諦中道」，和生滅不生滅合的「二諦合明中道」：

圖表六　四重階段與三種中道

四重階級	舊義三種中道	新義三種中道
(1)四句求性有無不可得		
(2)而有而無	(1)生滅合	(1)不生不滅
(3)（假）有非有，（假）無非無	(2)不生不滅合	(2)非不生非不滅
(4)假有（非有、假）無（非無）無二	(3)生滅不生滅合	(3)非生滅非不生滅

既明白四重階級與三種中道的關係，則四重階級對理解三種中道的重要性是不難體會的：

(1)吉藏對四重階級的每一階級都有很概括的界定，尤其難得是他把階級與階級間的相承轉接解釋得很明晰。這些界定與解釋，都可以幫助我們對三種中道說的了解。

(2)從上圖表可見，四重階級與三種中道的最顯著歧異，是它多了第一重。又自四重階級的每一階級都是前一階級意義的發展看，第一階級實代表了後三階級的出發點。換句話說，吉藏對第一階級的討論，實可以視爲他對三種中道說來意的闡明。若能通過第一階級見三種

中道說的來意，便更容易把握三種中道說的基本方向。

有關第一點，後面闡述吉藏新義三種中道說時自然明白，在這裏我們將集中探究四重階級中第一重階級的含義，希望從而能展示出三論教學的三種中道說之旨趣。

吉藏在引文裏稱第一階級爲「初章」，並謂此初章是「四句求性有無不可得」。「初章」者，「學者章門之初」，亦卽是三論教學爲初入門者所立的總綱。但爲甚麼「初章」是以「四句求性有無不可得」爲主旨呢？又「四句」所指是甚麼呢？我們試看中觀論疏卷一解釋「初章」與「中假」關係的一段話：

問：「初章與中假何異？」

答：「若總論此一章，為初學之章門，皆是初章；一切法不離中假，故皆是中假。而師分之一往異。」

初章者：(1)他有有可有，卽有無可無；今無有可有，卽無無可無。(2)他有有可有，不由無故有；有無可無，不由有故無。今無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。(3)他不由無故有，有是自有；不由有故無，無是自無。今由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。(4)他有是自有，名有故有；無是自無，名無故無。今有不自有，名不有有；無不自無，名不無無。此四節語為初章也。

不有有則非有，不無無卽非無。非有非無，假說有無，此是中假義也。❸

從上文看，「初章」所陳的四句爲：

(一)無有可有，無無可無。
(二)由無故有，由有故無。
(三)有不自有，無不自無。
(四)不有有，不無無。

此四句是針對「性有無」而發的。「性有無」者，卽我們上面多次提及那些以「有」「無」爲指謂某些體性相反的對象或義理之見解。持這些見解者，必是見到有一東西，然後又見到另一與它體性對立的東西，若稱前者爲「有」，便逕稱後者爲「無」。「有」「無」概念在他們的教學裏是實有所指，故吉藏說他們是「有有可有」，「有無可無」。三論教學則不同，它並非先認定有兩種體性互異的存在，然後用「有」「無」二辭形容之。它說「有」說「無」，不外是爲了救病，「有」「無」都不名狀存有界某些特殊東西。故對比前者，便說它是「無有可有，無無可無」。此第一句。又若「有」「無」是指謂體性相反的對象或義理，因其所指謂者爲互不相及，故「有」「無」也是互不相及。因此在「性有無」的見解中，有是「不由無故有」，無是「不由有故無」。但三論教學卻是爲了破有見才言「無」，爲了破無見才言「有」，「有」「無」是相待而立。沒有有見也便不用陳「無」，沒有無見亦不須明「有」，因此便與持「性有無」之見者有別，其「有」是「由無故有」，其「無」是「由有故無」。此第二句。再者，若「有」「無」是互不相由，則兩者自必是各各獨立，故由「性有無」出發，歸結必然是「有是自有」，「無是自無」。但在三論教學，「有」「無」的意義是相待而見，

「有」「無」既是相反相成，因此其「有」是「不自有」，其「無」也是「不自無」。此第三句。又「性有無」既是各各獨立，「有」是自有，「無」是自無，則「有」不能是無，「無」不能是有，各有其代表的不同東西，故是「名有故有」，「名無故無」。但三論教學的「有」既是「不自有」，「無」既是「不自無」，「有」「無」非表兩物。說「有」是欲人悟「不有」，說「無」是欲人領「不無」，故「有」是「不有有」，「無」是「不無無」。此第四句。又「不有」而言「有」，「不無」而說「無」，可見「有」「無」在三論教學裏非表二端；反之，它們有對治凡夫與異學「有」「無」二見的作用。這裏卽顯一中道義。故由「四句」，吉藏達至非有非無「中假」的結論。「中」者，表示「不有有」的「有」是有而「非有」，不落「有」邊；「不無無」的「無」是無而「非無」，不落「無」邊；不墮兩邊，卽是中道。「假」者，指出此中道義的根據，是在於以方便假名觀「有」「無」，因此「有」「無」便可以不是對立，而反而是相依的。

由此可見，由「初章四句」至「中假」，吉藏反覆欲申明的，是三論教學「假名有無」與他家「性實有無」的分別，進而由說明前者具中道義而後者不具，而達到其「破性實有無」的目的。因此吉藏形容四重階級中以「初章四句」爲旨的第一階級爲「求性有無不可得」，並謂其本意在「明性空」。這是三論教學一貫評破一切定見的無得立場，故「初章」發趾卽確立之。但從而來的問題是：如果以「初章四句」爲旨的第一階級是反映了三論教學一貫評破一切定見的無得立場，那麼吉藏爲什麼要更立二、三、四三重階級呢？又如果由「初章四句」

達至的「中假」結論具中道義，那麼吉藏爲什麼對以「中假」立說的中假師多所責斥，甚或引法朗之言，說「又中假師聞（中）假作（中）假解，（吾人）亦須破此（中）假。師云：中假師罪重，永不見佛」呢❹？這些問題的答覆，便牽涉到三種中道的來意。

吉藏引法朗言責斥中假師後，繼而闡述理由：

所以作此呵者，本對性故說（中）假，令其迴悟耳。而（中假師）遂捨性存假謂決定，爲是心有所依，故永不見佛，宜須破之。❺

吉藏又曾這樣解釋何謂「中假師」，及其過失所在：

初章是伏，中假是斷。初明假有無，是伏性有無；次明假有無，入非有非無，即性有無永斷也。故初章中假爲破性病，性病若去，此語亦不留。若守初章中假者，是中假師。❻

「中假」是以「非有非無」爲義的，而中觀論疏卷一曾借問者之口，譏「非有非無」爲「愚痴論」：

問：「非有非無是愚痴論，云何是中道？」

答：「不取非有非無爲中，乃明離有無見乃名爲中耳。若離有無而著非有非無，即非中也。」❼

以上數節責難中假師，所舉的理由十分一致。當然，若人能契悟到非有非無的「中假」是導人離性實有無，其本義在「無得」，這是沒有什麼不妥的。但問題是許多人聞到「中假」，卻

未能認識這「對性故說（中）假」的密意。一聽到「假」，聽到「非有非無」，便順着其有所得心作決定解，以爲「假」是指萬法虛假無實，「非有非無」是無原則地對一切教說意義的否定，而「中假」所示的中道，乃是一遠離世間假相的眞理。這便是「捨性（有無）存假（有無）」，「離有無而著非有非無」，繫著於無得，而反成得矣。這是「中假師」過失所在。故前引四重階級文中解釋何以在第一階級後復立第二階級時便說：「外人聞非有非無，即謂無復眞俗二諦，便起斷見。是故第二說而有而無以爲二諦，接其斷心。」在以初章四句爲旨的第一階級後還得有第二階級之來，乃因「外人聞非有非無」的中假義，卻產生了斷見，以爲既是「非有非無」，便再無所謂眞諦俗諦，一切都是幻化。佛菩薩要啟其茅塞，「接其斷心」，便繼而開陳第二以至第三、四諸階級。又三種中道既即是四重階級的後三階級，故接引外人由對中假義之誤解而生的「斷心」，也便是三種中道說的來意了。

註釋

❶ 大乘玄論卷一（大正藏卷四五、頁二〇上）。中觀論疏卷一所記大致相同。（見大正藏卷四二、頁一一中—下。）

❷ 例如前節引文(1)裏即謂「可有說生，可無說滅」，並將「有無」與「生滅」互用。

❸ 大正藏卷四二、頁二八上。

❹ 大正藏卷四二、頁二五中—下。

❺ 大正藏卷四二、頁二五下。

❻ 大正藏卷四二、頁二八上。

❼ 大正藏卷四二、頁一九下—二〇上。

(4) 吉藏的三種中道新義

認識到「三種中道」是爲了接引「守初章中假」者而立，則三種中道說的意義及其相互關係便明朗多了：

㈠「不生不滅，名為世諦中道」：

第一種中道，即四重階級中的第二重階級，而第二重階級是「說而有而無以爲二諦，接其斷心」，故第一種中道之來，是有關乎「明性空」後再次提出的「生滅」「有無」。而佛菩薩所以在「明性空」後覺得有再提出「生滅」「有無」的必要，乃因有些人（包括中假師）誤以「明性空」爲叫人斷滅世間一切生滅法。爲了對治他們離世俗「有無」去求一超世俗的「非有非無」中道，於是佛菩薩在「明性空」後還要「明假」，指出即生滅假法而無得便是中道，非於生滅法外另有一中道可得。故第二階級又稱「中後假」，它是經過「非有非無」掃除性實「有無」二偏的階段後而明假。對比下，第一階級側重破偏，未及入假，故稱之爲「假前中」。

但應該注意的，是經由「明性空」而重新肯認世間生滅法，其意義便與世人在「性實有無」觀點下肯認世間生滅法不一樣，這正是三論教學提出「世諦中道」所要辨明的。大乘玄論卷二批評成實師和地論師的三種中道說過後，繼而陳述三論教學的「世諦中道」義：

> 今則不爾。無有可有，以空故有。無生可生，亦無滅可滅。但以世諦故，假名說生滅。假生生非定生，假滅滅非定滅。生非定生，滅外無生；滅非定滅，生外無滅。滅外無生，由滅故生；生外無滅，由生故滅。由滅故生，生不獨存；由生故滅，滅不孤立。此之生滅，皆是因緣假名。因緣生生而不起，所以不生；因緣滅滅而不失，所以不滅。故不生不滅，名為世諦中道也。❶

對世間生滅假法的論述，通常或名之為「世諦」，故「明假」亦可稱為「明世諦」。但在四重階級裏主張「明世諦」，是先經過「明性空」的一段淘汰過程，故其所陳的「生」「滅」，便非如常人或異宗的性實「生」「滅」，為互不相及的兩端。「無有可有，以空故有。無生可生，亦無滅可滅」，此數語若單獨自身看當然可有種種異釋，但觀其是在初章「明性空」後提出，則這裏「以空故有」的「有」，便不能是在性實立場下言的實有，而是佛菩薩為了救因「明性空」而著空者（如中假師）而重新肯認的世諦生滅「有」。故說是「無有可有，以空故有」。亦正因這世諦生滅「有」是在「無有可有」的性空基礎上重新提出，其意義便有異乎一般世諦的「生」「滅」為「定生」「定滅」，而是在「接斷心」的前提下「假名說」的「生滅」。因此吉藏又形容此第二階級的世諦生滅為「因緣假名」，

爲「無生可生，無滅可滅」。「無生可生」，不墮「生」邊；「無滅可滅」，不墮「滅」邊。故由「明性空」進而明的世諦生滅卽具有一中道義。故舊義「三種中道」遂謂三論教學是以「生滅合」爲世諦中道。至於吉藏以世諦中道爲「不生不滅」，這不過是舊義「生滅合」翻轉一重而有的話。蓋「生滅合」之世諦中道所談的「生」是「無生可生」，「生而不起」，故「不生」；所談的「滅」是「無滅可滅」，「滅而不失」，故「不滅」。因此吉藏便逕以「不生不滅」爲世諦中道。惟這祇不過是舊義的進一步引申，其義理根據與內容，則仍不出乎舊義之外。

(二)「非不生非不滅，為真諦中道」：

第二「眞諦中道」與第三「二諦合明中道」，第三、卽四重階級中的四階級。這兩階級吉藏合稱之爲「假後中」，亦卽是說它們異乎第一階級「假前中」的離假而求「中」，而是經過了第二階級「明假」後所見的「中」。是不離假法，卽假便是「中」的充實無隔的「中」。比之於「四中說」，則第一階級所顯的「中」是「對偏中」與「盡偏中」，第二階級（世諦中道）的「中」是「絕待中」，而第三、四階級（眞諦中道與二諦合明中道）的「中」是「成假中」。

吉藏在解釋何以在「而有而無」的第二階級後復需有「非有非無」第三階級時這樣說：「第三欲顯（第二）而有而無明其是中道，是因緣有無，不同汝性有無義。故第三明二諦用中，雙彈兩性。」可見第三階級所以「雙彈兩性」，「非有」亦「非無」，乃因恐怕學者聞第

二階段「而有而無」語後，便誤視此方便「有」「無」爲同於常人或異學所講的「實有」「實無」。故有此「假有非有，假無非無」說之來，說明佛菩薩所顯的「而有而無」不是「性有無義」，而祇是因緣假名「有」「無」。是「有」而「非有」，「無」而「非無」。故吉藏又形容此第三階級爲「用中」，表明從第二階段而來的假法「用」是方便「用」，「用」而不著於「用」，故雖在「用」而常「中」也。

又明白了第三階級的來意，大乘玄論卷二釋「眞諦中道」的一節話便不難了解：

次明對世諦有生滅故，名真諦不生不滅。所以空有為世諦假生假滅，有空為真諦假不生假不滅。此不生不滅，非自不生不滅，待世諦假生滅，明真諦假不生滅。世諦假生滅，即非生滅；真諦假不生滅，亦非不生滅。故非不生非不滅，為真諦中道也。

❷

說「對世諦生滅故，名眞諦不生不滅」，又說「待世諦生滅，明眞諦假不生滅」，凡此均足見在言俗諦「生滅」後復次提出眞諦「不生不滅」，是爲了防止世人對由「明假」而講的「生滅」有所誤解。蓋俗諦中道是爲了「接斷心」而假說生滅的。但一些人一聞到「生滅」，又聯想到爲實法的性生性滅。爲了避免這情形出現，故佛菩薩在陳假「生滅」後，卽進而陳假「不生不滅」。又前者既名爲「俗諦」，相對下後者便稱爲「眞諦」。又正如「俗諦」是因對治「空」見而講生滅「有」（「空有」），說「生」實無所謂「生」，說「滅」實無所謂「滅」；「眞諦」也是爲了防止「有」見而講不生不滅「空」（有

空）。說「不生」實無所謂「不生」，不墮「不生」邊；說「不滅」實無所謂「不滅」，不墮「不滅」邊；此卽顯示一中道義。故舊義「三種中道」遂謂三論教學是以「不生不滅合」爲眞諦中道。至於吉藏以眞諦中道爲「非不生非不滅」，亦正如他以俗諦中道爲「不生不滅」，是自眞諦中道的「不生」非性實「不生」，「不滅」非性實「不滅」（「此不生不滅，非自不生不滅」，「眞諦假不生滅，亦非不生滅」）再上翻一層而有的結論，與舊義並沒有基本上不同。

(三)「非不生非不滅，是二諦合明中道」：

第三「二諦合明中道」，卽四重階級的第四階級。吉藏謂第四階級是「欲轉（前）假有無二，故明體中」。「假有」者，卽第二階級假立的「亦有亦無」，「假無」者，卽第三階級假立的「非有非無」。行人一方面觀第二階級言「亦有亦無」，另方面觀第三階級言「非有非無」，很容易又生二見，以爲它們代表了二端。因此佛菩薩在第四階段乃「轉（前）假有無二」，指出第二階段的「亦有亦無」爲相待假名，故不異乎「非有非無」；第三階段的「非有非無」亦爲相待假名，故不異乎「亦有亦無」；由是轉二爲不二。又吉藏稱此第四階段由「轉假有無二」而達至的不二爲「體中」，乃是對比第三階段的「用中」說的。蓋由第二階段破第一階段的離「假」而明「中」，至第三階段談在「中」而常「假」，都是著重於說明佛菩薩假法「用」的意義。至於第四階級明第二階級「亦有亦無」的「假有」，與第三階級「非有非無」的「假無」爲無二，則是重新强調聖人雖在「用」而常不失其「無

得正觀」之本意。無得卽「中」，本意卽「體」，故形容第四階級爲「體中」。吉藏申述第三「二諦合明中道」，意旨與以上我們對第四階級的解釋無異：

> **次明二諦合明中道者，有為世諦有生有滅，空為真諦不生不滅。此不生滅卽是生滅不生滅，此生滅卽是不生滅生滅。不生滅生滅，是則非生（非）滅；生滅不生滅，是卽非不生（非不）滅。故非生（非）滅非不生（非不）滅，是二諦合明中道也。** ❸

「有爲世諦有生有滅，空爲眞諦不生不滅」，此卽舊義世諦中道與舊義眞諦中道。又「世諦中道」之「生滅」是經過了「明性空」階段開出，是假生滅，故說「此生滅卽是不生滅生滅」。而由「不生滅生滅」而言的「非生（非）滅」，卽是吉藏的新義世諦中道。同樣，「眞諦中道」之「不生不滅」亦是假不生假不滅，故說「此不生滅卽是生滅不生滅」。而由「生滅不生滅」而言的「非不生（非不）滅」，卽是吉藏的新義眞諦中道。又「非生（非）滅」的世諦中道爲一端，「非不生（非不）滅」的眞諦中道又爲另一端，表面上是眞俗相對而不一；但就此兩種中道均爲方便假名，則它們又是相待相成。而自世諦中道與眞諦中道爲相待相成，從而指出世諦中道的「非生（非）滅」與眞諦中道的「非不生（非不）滅」爲二而無二，此卽第三「非生滅非不生滅」二諦合明中道之所以來。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁二七下。
❷ 同上註。
❸ 同上註。

(5) 結論

從以上論述可見，「三種中道」說要發明的，不外是三論教學一貫那因二明不二，眞俗無礙的主旨，但條析起來則極煩瑣。其實吉藏「三種中道」說自身也難免乎煩瑣之譏。首先，新舊二義的區分本來便非必須，且吉藏在釋三種中道時，又常新舊兩義互用。加上遣辭上又不大一貫，單世諦中道便有時釋之爲「有」，有時釋之爲「生滅」，有時釋之爲「不生不滅」。這一切都使人不能不懷疑三論師所以好談三種中道，祇是因成實師們有三種中道說，於是也便來湊湊興。若單就義理觀，「三種中道」說可以說是無多大新意的。

第五章 吉藏的佛性觀

吉藏能恰切抉發龍樹的「二諦」、「八不」、「中道」諸說所蘊涵的無得精神最爲後人所樂道。惟作爲一佛教思想家，他最特殊的貢獻是把於中國一向被視爲與大乘妙有傳統有密切關係的佛性觀念，納進中觀佛教的眞空體系內，而給予另一意義的詮釋，並使它與中觀佛教那以融通淘汰爲主的思想方法吻合無間。這樣，他不但使中觀佛教那「破而不立」態度背後的理想性得到適當的發揮，更無形中澄清了佛性這觀念可以有的各種不同涵義。

在中國有關佛性的討論，主要是環繞着兩個基本問題進行：

(1)「佛性」一辭所指是甚麼？

(2)是否一切衆生皆有佛性？

現在就讓我們看看吉藏怎樣處理和答覆這兩個問題。

第一節 涅槃經的佛性説

吉藏闡述佛性，多是以涅槃經經文爲本，而且他又屢屢以繼承河西曇無讖與道朗的涅槃

佛性學自居❶。因此要檢討吉藏的佛性觀，首先必定要對涅槃經的佛性說有些認識。

談到「佛性」，許多人便會聯想到一種成佛的性能（例如法相宗所講的阿賴耶識之清淨種子）或一清淨的本識（例如地論師和攝論師所講的本淨眞心）。但「佛性」這觀念並不一定要如此理解。「佛性」亦可直釋爲「佛的體性」；而說「一切衆生悉有佛性」，也可以祇是表明衆生若矢志向佛，便必當有成就佛體性的一天。若這樣地明「佛性」，明「衆生悉有佛性」，不過是指佛果地，及處佛果地者以其大悲普濟之心，見衆生皆有成佛的可能，並堅信以一己之無限功德，終必有一日能盡予超渡。其意義實不外乎四聖諦中的「苦滅」與「苦道」二諦，而可以不涉乎任何性能義或本體義，故可與三論教學那不持任何存有論定見的立場無忤。

在大乘經中，對「佛性」問題發明最多的衆所周知爲大般涅槃經❷。經主在「光明遍照高貴德王菩薩品」中自述學旨，首標「（衆生）有佛性」與「如來畢竟不般涅槃」二義，可見「佛性」觀念在涅槃經中的重要地位❸。至於佛性在涅槃經中所指是甚麼？我們但觀經主經常把「佛性」視爲「如來」、「涅槃」、「正覺」、「眞解脫」、「不共法」等概念的同義辭，便可以知道涅槃經也正是將佛性理解爲「佛的體性」❹。涅槃經又多次把「如來」與「佛性」連辭，而言「如來佛性」：

「善男子！如來復有隨自意語。如來佛性則有二種：一者有，二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈大悲、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智印等無量三昧，是名為有。無者，所謂如

來過去諸善不善無記業因果報、煩惱五陰十二因緣，是名為無。……」❺

此節以三十二相、八十種好、十力、四無畏、無業因果報、無煩惱等爲「如來佛性」的特徵，可見謂佛性在涅槃經中爲表如來的德性，是沒有疑問的。

在如來諸德性中，涅槃經又特別重視中道，因此它又嘗以「中道」號佛性：

「善男子！汝問云何為佛性者，諦聽諦聽，吾當為汝分別解說。善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者卽是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恒，無有變易，無明覆故，令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性。……❻

小乘言空，大乘亦言空。但小乘的聲聞緣覺祇見無常、苦、無我與空，此爲灰身滅智義的空，故經斥之爲「不見空與不空」，「見一切空，不見不空」。大乘智者則不同，他旣見生死界爲空，亦見涅槃界爲不空，故亦言常、樂、我與不空。經稱此義的「空」爲「第一義空」，而第一義空也便卽是「中道」。經文把無常、苦、無我與空說成一端，常、樂、我與不空說成另一端，而把「第一義空」與「中道」說成爲兼備二端，此則有病。蓋若自三論教學的無得正觀立

場言「中道」,「中道」並非指兼具兩對立面之道，而是一超乎一切對待的無依無寄境界。此必是如牟宗三先生所說，是因「經文之質樸」❼。不過無論如何，此節是就智者所了悟的「中道第一義空」講佛性是很淸楚的。祇因佛性是以「中道第一義空」智慧爲特質，經文才會說「不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性」。可見此節還是自佛體性談佛性。

以上所舉諸條，均是就佛果地論佛性。但當涅槃經自衆生因地論佛性時，它便經常提出「一切衆生悉有佛性」之義❽。由是便有以下的疑問：

> 爾時師子吼菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！若佛與佛性無差別者，一切衆生何用修道？」
>
> 佛言：「如汝所問，是義不然。佛與佛性雖無差別，然諸衆生悉未具足。
>
> 善男子！譬如有人惡心害母，害已生悔，三業雖善，是人故名地獄人也。何以故？是人定當墮地獄故。是人雖無地獄陰、界、諸入，猶故得名為地獄人。
>
> 善男子！是故我於諸經中說：若見有人修行善者名見天人，修行惡者名見地獄。何以故？定受報故。
>
> 善男子！一切衆生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切衆生悉有佛性。一切衆生真實未有三十二相、八十種好。……」❾

佛答覆難者時並不否定「佛與佛性無差別」這前提，可見這裏仍是把佛性理解爲「佛的體性」。又佛進而指出此體性「衆生悉未具足」，又謂「一切衆生眞實未有三十二相、八十種好」，如

此則似乎祇應說衆生沒有佛性，爲什麼於結論處反而主張「一切衆生悉有佛性」呢？佛於此用世人習稱修善行者爲「天人」，修惡行者爲「地獄人」爲例解釋。我們叫修善行者爲天人，修惡行者爲地獄人，並非因爲我們現見他們已轉生爲地獄界或天界的有情，具足地獄界或天界有情的性相。而祇是因爲我們確信他們「定受報」，依其所習之善惡，來生必將變現爲天趣或地獄趣的衆生，故便如此稱呼他們。同樣，佛主張「一切衆生悉有佛性」，亦不是因爲他認爲一切衆生現已成佛，具足佛性相，與佛無異。而祇是因爲他是以慈悲爲懷，若有一有情未成佛，他也誓不入涅槃。就其確信一切衆生「定得阿耨多羅三藐三菩提」，於是他便唱言衆生皆具佛性。如此講「一切衆生悉有佛性」，並不與衆生「悉未具足」佛體性，「眞實未有三十二相、八十種好」相悖，自然更不著師子吼菩薩「何用修道」之難。

總之，涅槃經主張「一切衆生悉有佛性」，其「有」並非是「現有」義之有，而是「未來定得」義之有。此義之「有」，涅槃經稱之爲「當得」：

「善男子！大慈大悲名爲佛性。何以故？大慈大悲常隨菩薩，如影隨形。一切衆生必定當得大慈大悲，是故說言一切衆生悉有佛性。……大喜大捨名爲佛性。何以故？菩薩摩訶薩若不能捨二十五有，則不能得阿耨多羅三藐三菩提。以諸衆生必當得故，是故說言一切衆生悉有佛性。……佛性者名大信心。何以故？以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。一切衆生必定當得大信心故，是故說言一切衆生悉有佛性。……⑩

此節以「大慈大悲」、「大喜大捨」與「大信心」爲佛性，其舉出的理由，不外是這些德性爲「常隨菩薩，如影隨形」，明顯地也是就佛體性言佛性。而就衆生通過修持，必能獲得「大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」等佛體性，如來便說「一切衆生悉有佛性」。這裏的「有」是當有（應當有、當來有）的有，而非今有（現今有）的有。換句話說，當涅槃經自衆生因地明佛性時，佛性非是表已顯的佛果，而是表未顯的成佛可能。

當然，自因地言衆生悉有成佛可能，當有佛的體性，這「可能」與「當有」的理論根據何在，亦可有進一步的存有論規定。例如若根據攝大乘論的賴耶緣起系統，阿賴耶識本不具淨種，則衆生成佛所以可能，端賴正聞熏習之轉染成淨作用。在此體系裏言「當有」，「當有」是自衆生可經由聞佛聖教，依教起行而成佛上說。此「當有」我們可以形容爲「始有義」的當有，它是本來未有，當來的有是後天的始現。又若根據大乘起信論的如來藏緣起系統，如來藏本識自性清淨，具足無量功德。衆生皆具此眞如心，自然悉有成佛的可能。其未能現今是佛，祇是因其清淨性暫被無明覆蔽。在此體系裏言「當有」，「當有」是自衆生可由消滅無明而恢復其本識的明覺性上講。此「當有」我們可以形容爲「本有義」的當有，它是本來已有，所謂來的有祇是本來已有者之自隱至顯[11]。至於涅槃經對「當有」一辭的存有論規定如何？則就衆生如何可由當有佛性變爲現有佛性，涅槃經曾把衆生佛性分爲「正因」和「緣因」二種：

善男子！衆生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者謂諸衆生，緣因者謂六

波羅蜜。⑫

謂「正因佛性」是謂衆生，乃因衆生皆有成就佛體性的可能。又衆生雖有得成佛果的可能，卻非現已爲佛，而要賴「六波羅蜜」的緣助，才可以轉此可能爲現實，故謂「六波羅蜜」爲「緣因」。但要解答現在的問題，我們還要繼續追溯「正因佛性」爲何在「緣因佛性」之緣助下能得成佛果？此中可有甚麼存有論解釋？但奇怪的是縱觀涅槃經全書，卻完全未曾對這些問題作系統闡述。例如同品曾借助乳酪之譬來說明「正因」「緣因」的關係：

> 善男子！因有二種：一者正因，二者緣因。正因者如乳生酪，緣因者如酵、煖等。從乳生故，故言乳中而有酪性。⑬

此節以「乳」、「酵、煖」與「酪」分別譬正因佛性、緣因佛性與佛體性自身。正如乳在酵、煖緣助下生出酪，人便說乳中有酪性；同樣，衆生若實踐六波羅蜜就得作佛，故我們便說衆生皆有佛性。惟若就存有論的觀點看，此中極待解決的問題是衆生究具何質性，使他們均能受六波羅蜜的熏習？而此質性，又以甚麼形式存在於衆生中？凡此種種從純論理層面看是極重要的問題，涅槃經都始終沒有給予明確的分疏。反之，卻時常用「非有非無」、「非內非外」等遮辭來界定衆生佛性，似乎有意要滑過這些問題：

> 衆生佛性亦復如是，亦復非是本無今有，非內非外，非有非無，非此非彼，非餘處來，非無因緣，亦非一切衆生不見，有諸菩薩時節因緣和合得見。⑭

衆生佛性爲「非有非無」、「非此非彼」、「非無因亦非有因」這一類話頭在涅槃經裏俯拾

即是。則涅槃經基本上無意於爲「衆生悉有佛性」這判斷作存有論規定，是很明白的⓯。

但我們繼而要問：何以涅槃經不願意替衆生佛性作存有論的規定呢？這便牽涉到涅槃經提出「一切衆生悉有佛性」這命題的宗趣：

「善男子！為非涅槃，名為涅槃；為非如來，名為如來；為非佛性，名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱有為之法。為破如是有為煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闡提至辟支佛。為破如是一闡提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。……」⓰

根據此節經文，佛提出「一切衆生悉有佛性」，是爲了簡別有情的衆生與無情的牆壁瓦石，就如他爲了簡別非涅槃的「一切煩惱有爲法」而言涅槃，爲了簡別非如來的「一闡提等至辟支佛」而言如來一樣。蓋牆壁瓦石無知無覺，不能有自覺的修行功夫，故永不能因宗教實踐而成佛。相反，有情衆生有知有覺，故能聞佛語而起佛行，得佛覺。雖然他們現今仍未曾具有佛的體性，但他們都有成佛的可能，不同於牆壁瓦石永不能成佛。因此對比之下，便謂他們悉有佛性。涅槃經這爲了簡別無情非佛性而言有情具佛性的宗義，以下一段文字亦表現得很清楚：

善男子！我又復說衆生者卽是佛性。何以故？若離衆生，不得阿耨多羅三藐三菩提。……如盲說象，雖不得象，然不離象。衆生說色，乃至說識是佛性者，亦復如是。雖非佛性，非不佛性。⓱

佛言衆生有佛性，是因他們「雖非佛性，非不佛性」，雖現未是佛，卻當來可成佛。就如盲者雖未能現在見象，但仍能以手摸之，以足踢之。又若一朝目疾得癒，更可進而覩其全。這便有異於草木瓦石，沒有任何感覺器官，永遠不能得象，也永遠不能成就阿耨多羅三藐三菩提。

說衆生能成佛而草木瓦石不能成佛，這好像不外是常識，但能確切把握這點，在宗教生活上卻有非常重要的意義。蓋衆生若徹底了解自己異於瓦石，將來定當成佛，便會對自身的宗教修行有了無比的信心。而涅槃經所以自簡別草木瓦石出發而立衆生悉有佛性義，其旨趣也正是在這地方：

> 菩薩摩訶薩雖見衆生諸惡過咎，終不說之。何以故？恐生煩惱。若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩若見衆生有少善事，則讚嘆之。云何為善？所謂佛性。讚佛性故，令諸衆生發阿耨多羅三藐三菩提心。⑱

讚衆生不同瓦石，皆具佛性，能生善事，目的是令他們「發阿耨多羅三藐三菩提心」。則涅槃經主張「一切衆生悉有佛性」，分明是從宗教理想出發，目的是提醒衆生他們在「我欲仁，斯仁矣」的事上，與永不能得佛體性之無情牆壁瓦石永異，從而令他們勇於克過向善。明白到這點，則涅槃經何以不替衆生佛性作存有論規定的問題，亦可以得到答覆，蓋此非其佛性說之要旨所在。當然，由宗教理想泛言的衆生佛性，亦可以經由根源的追溯，而得到進一步的貞定。但若從宗教實踐眼光看，此類追溯不但非必要，且易導至歧出及無謂的純理論爭執。這便正

如原始佛教談「苦滅諦」與「苦道諦」，强調人人皆能因修三十七道品而得寂滅，但於得寂滅之事上卻並不預設一經驗或超越的根源分析的態度一樣。

最後，我們試歸納涅槃經佛性說的主要論點，看它怎樣解答我們在本章初列出的兩個問題，以爲本節的總結：

(1)「佛性」一辭所指是甚麼？

佛性在涅槃經裏一般是指佛的體性。當涅槃經自因地言衆生有佛性時，「有」是當有義之有。至於此「當有」的存有論意義如何，涅槃經並沒有清楚加以規定。

(2)是否一切衆生皆有佛性？

涅槃經的一些章品（例如「師子吼菩薩品」、「迦葉菩薩品」）盛唱「一切衆生悉有佛性」，「一切有情均定當成佛」；但另外一些章品（例如「四相品」、「如來性品」）卻又苛斥有情中的「一闡提」爲破戒謗法，罪惡深重，永斷善根，必不能得正覺[19]。因此涅槃經在這方面的立場究竟如何？此表面相違的二說是否反映著兩層不同來源的資料？這都是甚複雜的問題，今暫不論[20]。但在吉藏時代，一般人都同意涅槃經是主張一切有情均具佛性，則是沒有疑問的。

註釋

❶ 參閱本書第一章第三節第二項。

❷ 有關涅槃經的翻譯及南北朝諸家涅槃學，詳見湯用彤、前引書、上册、頁二八四—二八八，下册、頁一三四—一四〇、一八九—一九二、三〇〇—三〇二；布施浩岳、涅槃宗の研究（東京、國書刊行會、一九七三）。近人論涅槃經佛性義，以牟宗三之佛性與般若第一部第四章「大涅槃經之佛性義」最精審。

❸ 北本涅槃經「光明遍照高貴德王菩薩品」第一〇云：「聽法者則是大乘方等經典，聽方等經名眞聽法，眞聽法者卽是聽受大涅槃經。大涅槃中聞有佛性，如來畢竟不般涅槃，是故名爲專心聽法。」（大正藏卷一二、頁五一一上）。

❹ 例如北本涅槃經「如來性品」第四云：

受安樂者卽眞解脫，眞解脫者卽是如來，如來者卽是涅槃，涅槃者卽是無盡，無盡者卽是佛性，佛性者卽是決定，決定者卽是阿耨多羅三藐三菩提」（大正藏卷一二、頁三九五下）。

又「迦葉菩薩品」第一二云：

佛性卽是如來，如來卽是一切不共之法，不共之法卽是解脫，解脫卽是涅槃（大正藏卷一二、頁五七六上—中）。

❺ 北本涅槃經「迦葉菩薩品」第十二（大正藏卷一二、頁五七四中）。

❻ 北本涅槃經「師子吼菩薩品」第十一（大正藏卷一二、頁五二三中）。

❼ 牟宗三、前引書、頁一九九。北本涅槃經「如來性品」第四謂「佛法中道」是「遠離二邊，而說眞法」（大正藏卷一二、頁四一〇中），而「迦葉菩薩品」第十二又以「非內非外」、「非有非無」爲中道（頁五七二上—中），可見涅槃經亦非果是把中道了解爲兼備兩端也。

❽ 至於涅槃經是否眞是主張衆生悉有佛性，參閱本節結論處。

❾ 北本涅槃經「師子吼菩薩品」第十一（大正藏卷一二、頁五二四中）。

❿ 同上註、頁五五六下。

⓫ 「本有」「始有」兩辭在不同思想系統裏可有不同理解。這裏借大乘起信論與攝大乘論的義理架構說明「本有」「始有」，祇是此二辭的某些可能解釋。並非是凡講「本有」「始有」，便必定同於這裏所述的「本有」「始有」。又參閱本書下第六節第二項。

⓬ 北本涅槃經「師子吼菩薩品」第十一（大正藏卷一二、頁五三〇下）。

⓭ 同上註、頁五三〇中。

⓮ 同上註、頁五五五下。

⓯ 涅槃經在說明衆生與佛性的關係時，曾用了許多譬喻，其中不少都使人聯想及如來藏緣起說。北本涅槃經「如來性品」第四的著名貧女寶藏喻卽是一例：

迦葉菩薩白佛言：「……世尊！二十五有有我不耶？」

佛言：「善男子！我者卽是如來藏義；一切衆生悉有佛性，卽是我義。如是我義，從本已來常爲無量煩惱所覆，是故衆生不能得見。

善男子！如貧女人舍內多有眞金之藏，家人大小無有知者。時有異人善知方便，語貧女人：『我今雇汝，汝可爲我耘除草穢。』女卽答言：『我不能也。汝若能示我子金藏，然後乃當速爲汝作。』是人復言：『我知方便，能示汝子。』女人答言：『我家大小尚自不知，況汝能知？』是人復言：『我今審能。』女人答言：『我亦欲見，幷可示我。』是人卽於其家掘出眞金之藏。女人見已，心生歡喜，生奇特想，宗仰是人。

善男子！衆生佛性亦復如是。一切衆生不能得見，如彼寶藏貧人不知。善男子！我今普示一切衆生所有佛性，爲諸煩惱之所覆蔽；如彼貧人有眞金藏，不能得見。如來今日普示衆生諸覺寶藏，所謂佛性，而諸衆生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者卽是如來，貧女人者卽是一切無量衆生，眞金藏者卽是佛性也。」（大正藏卷一二、頁四〇七中）。

貧女人舍內本多眞金之藏，就如衆生本有如來藏自性清淨心。舍內大小無有知之者，就如如來藏被無明覆蔽，衆生具之而不覺不察。貧女後得異人指示，除草穢出金藏，就如衆生因聞如來誠諦之言，得去煩惱而現眞性。又同品的力士寶珠喻等，亦很容易使人有同樣的遐思。

但涅槃經中其他一些佛性的譬喻，表義似乎又很不同。最明顯的莫如「師子吼菩薩品」第十一的醍醐喻：

「善男子！雪山有草，名爲忍辱，牛若食者，則出醍醐。更有異草，牛若食者，則無醍醐。

雖無醍醐，不可說言雪山之中無忍辱草。佛性亦爾。雪山者名爲如來，忍辱草者名大涅槃，異草者十二部經。衆生若能聽受諮啓大般涅槃，則見佛性。十二部中雖不聞有，不可說言無佛性也　」（大正藏卷一二、頁五二五下—五二六上）。

實藏喻所以與如來藏緣起系統的佛性義暗合，主要是因眞金本性堅固，不與異質相雜，就如如來藏自性清淨，雖在染而恒不壞。但以醍醐喻佛性，意義便不一樣。蓋醍醐非爲牛所本有，而是牛食雪山忍辱草而生。順此類推，佛性也應非是衆生本有，而是衆生聽受涅槃經的結果。又「迦葉菩薩品」第十二借種子與果的關係來說明佛性在衆生爲亦有亦無，其表義分明也是有異於如來藏緣起系統的佛性本有觀：

「善男子！如有人問是種子中有果無果耶？應定答言：亦有亦無。何以故？離子之外不能生果，是故名有；子未出芽，是故名無。以是義故，亦有亦無。所以者何？時節有異，其體是一。

衆生佛性亦復如是。若言衆生中別有佛性者，是義不然。何以故？衆生卽佛性，佛性卽衆生。直以時異，有淨不淨　」（大正藏卷一二、頁五七二中—下）。

此節以「種」喻衆生，「果」喻佛性。我們說種子有果，不是說果本居於種子內，而祇是因爲「離子之外不能生果」。同樣，佛說衆生有佛性，也祇是表離衆生便沒有能成就佛體性者，（例如牆壁瓦石便不能成佛），非是認爲衆生本具如來藏自性清淨心。

總之，涅槃經用來申明衆生佛性的諸譬喻意義不一，因此不能擇取其中一兩譬喩，便視之爲代表了涅槃經的整體立場。更不應斷章取義，祇根據貧女金藏或力士寶珠一類的譬喻，便遥把涅槃經所明的「佛性」與地論師、攝論師所談的「眞如心」等同。

⑯北本涅槃經「迦葉菩薩品」第十二（大正藏卷一二、頁五八一上）。

⑰同上註、頁五六八下－五六九上。

⑱北本涅槃經「光明遍照高貴德王菩薩品」第十（大正藏卷一二、頁五一七下－五一八上）。

⑲例如北本涅槃經「如來性品」第四，稱一闡提爲「必死之人」（大正藏卷一二、頁四一八中），爲「生盲」者（四一九中），爲永不生善心，故必不得除罪（頁四二五下）。涅槃經又曾明言一闡提永遠不會得解脫：

何等名爲一闡提耶？一闡提者斷滅一切諸善根本，心不攀緣一切善法，乃至不生一念之善。眞解脱中都無是事（頁三九三中）。

⑳對這問題有興趣者可參閱常盤大定、佛性の研究（東京、明治書院、一九四四）上篇、第一章「北涼曇無讖譯大般涅槃經」。

第二節　吉藏對成實師正因佛性義的評破

在全本涅槃經傳入中國前，竺道生（？－四三四）已提出佛性的概念，並主張一切有情

悉能成佛，在南方佛教界掀起了軒然大波。南北朝時代涅槃經之研習顯赫一時，佛性遂成了當時最熱門的討論話題。湯用彤漢魏兩晉南北朝佛教史記：

吉藏大乘玄論卷三，出正因佛性十一家，涅槃遊意，說佛性「本有」「始有」共三家，元曉涅槃宗要出佛性體有六師。均正大乘四論玄義卷七則言正因佛性有本三家，末十家之別。❶

可見其盛況之一斑。至於此諸家佛性說宗義何在，因可徵文獻不足，問題又極煩瑣，今不擬逐一詳論❷。惟吉藏大乘玄論卷三出正因佛性十一家後，又謂十一家基本不出三意：一是以假實爲正因，二是以心識爲正因，三是以理爲正因❸。其中以假實爲正因者有兩家：一是莊嚴寺僧旻之以衆生爲正因，二是開善寺智藏之以六法爲正因❹。而以心識爲正因者又有五家，其中包括光宅寺法雲以避苦求樂爲正因，與地論師以阿賴耶識自性清淨心爲正因。僧旻、智藏與法雲爲梁代成實學之大師，今吉藏將他們的佛性義與地論師的並列，逐一申述與批評，可見在佛性這問題上，吉藏仍保持着他一貫評破成實師與地論師的態度。今試就現存有關此四家佛性義的資料，檢討吉藏對他們的批評諦當否，並從而規畫出吉藏佛性觀的基本路線。現先論成實師。

「正因佛性」者，據涅槃經的解釋，乃是自衆生因地觀的佛性，泛表衆生具有成佛體性之可能，異於牆壁瓦石等無情之物❺。吉藏闡述佛性處處均以涅槃經爲本，依理於正因佛性這問題亦不應例外。但出乎意料地他卻非如此，以至在大乘玄論中評破成實師們的正因佛性說

時，生出種種不必要的誤解與歧義。現試分述之：

(1) 僧旻「衆生爲正因佛性」說的評破

涅槃經嘗云：「正因（佛性）者謂諸衆生，緣因（佛性）者謂六波羅蜜」❻，此爲僧旻的「衆生爲正因佛性」說之所從來。大乘玄論卷三論及僧旻之佛性觀云：

> 第一家云：以衆生為正因佛性。故（涅槃）經言：「正因者謂諸衆生，緣因者謂六波羅蜜。」既言「正因者謂諸衆生」，故知以衆生為正因佛性。又言「一切衆生悉有佛性」，故知衆生是正因也。❼

此節述「衆生爲正因佛性」義甚簡略，但亦足見吉藏並非不覺察到僧旻的正因佛性說是有經文爲據。唐初均正大乘四論玄義卷七論及此家正因佛性說則較詳：

> 第七河西道朗法師、末莊嚴旻法師、招提白琰公等云：「衆生為正因體」。何者？衆生之用，總御心法；衆生之義，言其處處受生。今說御心之主，能成大覺，大覺因中，生生流轉，心獲湛然。故謂衆生為正因，是得佛之本。❽

依均正記載，僧旻是自衆生「能成大覺」，雖現今「生生流轉」，但終於必「心獲湛然」，於是便稱衆生爲正因佛性。此釋義實與涅槃經就衆生「雖非佛性，非不佛性」而講他們悉有佛性的意旨極契合，然則吉藏反對此說之理由何在乎？

吉藏對僧旻的「衆生爲正因佛性」說，曾提出以下的責難：

第一師以衆生爲正因者，今只問：何者是衆生，而言以此爲正因耶？（涅槃）經云：「若菩薩有我相、人相、衆生相，則非菩薩。」又言：「如來說衆生卽非衆生。」正因本爲菩薩，經旣說言有衆生相則非菩薩，寧得以衆生爲正因耶？故知有衆生者皆是妄想，何可以妄想顚倒得爲正因耶？❾

吉藏此段問難的關鍵在「正因本爲菩薩」一句話。從這句話可見，吉藏是把正因佛性理解爲菩薩所體認的佛體性當體。若這樣釋正因佛性，當然不能說「衆生爲正因佛性」，蓋正如文中指出，衆生「皆是妄想」，非菩薩相，事實上並未成就佛的體性。但問題倒是這並非涅槃經的正因佛性義，亦非僧旻提出「衆生爲正因佛性」的原因所在。僧旻主張「衆生爲正因佛性」，是就衆生「能成大覺」，異於牆壁瓦石上立言。能成非已成，說衆生能成大覺，並不與衆生現今「皆是妄想」，未曾體現佛體性爲矛盾，因此便完全不着吉藏「有衆生者皆是妄想，何可以妄想顚倒爲正因」之評難。

(2) 智藏「六法爲正因佛性」說的評破：

吉藏對智藏「六法爲正因佛性」說的評破，跟他對智藏「衆生爲正因佛性」說的評破犯着同一弊病。智藏的「六法爲正因佛性」說也是根據於涅槃經。「六法」者，色、受、想、行、識、我是也，由此六法之和合，遂有諸衆生的生現。涅槃經曾形容此六法爲與佛性「不卽不離」：

「善男子！如陰、入、界雖復無常，而名為常。衆生佛性亦復如是。善男子！如彼盲人各各說象，雖不得實，非不說象。說佛性者亦復如是，非卽六法，不離六法。善男子！是故我說衆生佛性非色不離色，乃至非我不離我。……」⑩

此節經文以盲人喻六法構成的衆生，以象喻佛性。盲人雖現今未得象之實，但仍能各舉其一端。苟一朝恢復目力，自當可進而得其全。同樣，六法和合而成的衆生雖因被妄想所纏，當今未能證悟佛之體性，但其能解善法，行善事，到底與瓦石牆壁之無知無聞，永遠不能證悟佛之體性有異。就六法構成的衆生現今未覺，涅槃經說佛性「非卽六法」；就於六法構成之衆生外無有能覺者，一切衆生將來都悉當成佛，涅槃經便說佛性「不離六法」。智藏便是就佛性之爲不離六法，成立他那「六法爲正因佛性」的主張。吉藏在大乘玄論卷三述智藏「六法爲正因佛性」義時，便提及上引涅槃經的一段文字：

第二師以六法為正因佛性。故（涅槃）經云：「不卽六法，不離六法。」言六法者，卽是五陰及假人也。故知六法是正因佛性。⑪

但吉藏沒有進一步說明智藏怎樣理解佛性之爲「不離六法」。在這方面，我們還是要訴諸均正大乘四論玄義卷七：

第八定林柔法師義，開善智藏師所用。通而為語，假實皆是正因。故大經（涅槃經）「迦葉品」云：「不卽六法，不離六法」。別則心識為正因體。故大經師子吼品云：「凡有心者皆得三菩提。」故法師云：「窮惡闡提，亦有反本之理。如草木無情，一化

便罪⑫，無有終得之理。」衆生心識相續不斷，終成大聖。今形彼無識，故言衆生有佛性也。⑬

均正以「形彼（草木）無識」爲智藏等主張以六法和合而成的有識衆生爲正因佛性的原因，則智藏等云「六法爲正因佛性」，其用意不外在點出由六法構成的有情有終得佛理之可能，與「草木無情，……無有終得之理」根本不同而已。如此，則其言不但與涅槃經的正因佛性觀無忤，而且也不過是僧旻的「衆生是正因佛性」義的另一種表達方式。今吉藏卻別出之爲一家義，且難之云：

（涅槃）經云「佛性者不卽不離六法」者，言此是何語，而橫引此文乃明佛性？非是卽六法，復非是離六法，何時明六法是佛性耶？若言不離六法是佛性者，復言不卽六法。故六法非是佛性。⑭

此批評亦不恰當。蓋「六法是佛性」的「是」字可以有不同的解釋。若把「是」解作「當今是」、「本然是」，說「六法是佛性」當然不可，因爲六法組成的衆生非當今或本然是佛的體性。但「是」亦可解爲「不離」，而智藏又何嘗不可本於這「不離」義的「是」，說「六法是佛性」？當然，六法與佛性的關係除了有「不離」一面，也有「不卽」一面，而智藏亦大可接納吉藏的建議，自「不卽」方面說「六法非是佛性」。但這仍不妨他可同時自「不離」方面，說「六法是佛性」。

(3) 法雲「避苦求樂爲正因佛性」說的評破：

法雲之以「避苦求樂」爲正因佛性，吉藏大乘玄論卷三有頗扼要的闡述：

> 第五師以避苦求樂為正因佛性。一切衆生無不有避苦求樂之性。實有此避苦求樂之性，卽以此用為正因。……故(勝鬘)經云：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」故知避苦求樂之用為正因佛性也。⑮

均正大乘四論玄義卷七釋此家義更詳：

> 第六光宅雲法師云：心有避苦求樂性義，為正因體。如解背惑之性，向菩提性。亦簡異木石等無性也。故(勝鬘)夫人經云：「衆生若不厭苦，則不求涅槃。」義釋云：以此心有背生死之性，為衆生之善本故，所以為正因。亦是出二諦外。又于時用師(寶)亮師義云：「心有真如性為正體也。」⑯

觀以上兩節文所記，法雲所謂「避苦求樂」，很清楚不是指生理上或心理上的樂逸惡勞，而是指一切衆生都具有的那「厭生死苦」，「希涅槃樂」的義理上的要求。而他以「避苦求樂」爲正因佛性，則還是自「簡異木石等無性」故不能有此要求，獨衆生有「向菩提性」故能有此要求上立言。木石無情，不會因厭生死苦、希涅槃樂而成就佛體性，故無「正因佛性」。對比之下，衆生有識，能由避生死苦、求涅槃樂而得成佛。故法雲便稱他們這避生死苦、求涅槃樂的作用爲「正因佛性」。

若我們以上對法雲「正因佛性」說的釋義沒有錯，則其陳義跟僧旻和智藏基本上無大分別。今吉藏不但別出之爲一家言，且復破之云：

> 勝鬘經云：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」者，此正明由如來藏佛性力故，所以衆生得厭苦求樂。何時明厭苦求樂是正因佛性耶？彼師云：「指當果為如來藏。以有當果如來藏故，所以衆生得厭苦求樂」者，不然。（涅槃經）「性品」云：「我者卽是如來藏，如來藏卽是佛性。」明佛性本來有之，如貧女寶藏，何勞指當果為如來藏？且當果體猶尚未有，而能令衆生厭苦求樂，豈非是漫語者哉？若據人證者，舊來誰作如此釋？此是光澤法師一時推畫，作如此解。經無證句，非師所傳，故不可用也。⑰

此評難處處引經文爲據，其詮釋經文確當否今姑且不議，甚或從其解釋，其責難亦不見得恰當。假定勝鬘經果是「明由如來藏佛性力故」，所以衆生得厭苦求樂」，我們何嘗不可就衆生能依如來藏佛性力而厭生死苦、求涅槃樂，而瓦石牆壁卻不能如此，而視「厭苦求樂」爲衆生當成佛果底印證所在？又「當果」者顧名思義是指當來的佛果，而如來藏一般來說是指自因地觀的佛性，因此法雲以「當果爲如來藏」是頗有問題。但吉藏以「且當果體猶尚未有，而能令衆生厭苦求樂，豈非是漫語哉」反駁之，則亦未應理。蓋在學位爲當果者，在究竟位卽是現果。在學位的衆生雖未成就佛之體性，這又何礙乎他們對在究竟位的如來生傾慕之情，因而頓生「厭苦求樂」之意？又吉藏以「經無證句，非師所傳」爲理由判

「避苦求樂爲正因佛性」之說爲不可用，然而學佛最重要是審其理，而非表面文辭。豈經無說，前人未言，也便永不可說乎？隨着時、地與說敎對象的轉變，言敎亦應有所轉變，這是大乘經之所謂「方便」也。吉藏的無得敎學宣說「文字卽解脫」，「除故不造新」，也正是要發明佛這方便立敎的密意。何以在這裏卻講得如此死煞？

總括來說，僧旻、智藏與法雲或以「衆生」爲正因佛性，或以「六法」爲正因佛性，或以「避苦求樂」爲正因佛性，其立說因緣全是基於「簡異木石等無性」的道理上，出發點可以說是完全相同的。今吉藏平列之爲三家，好像他們是各自成一說，這亦正如牟宗三先生所云，是「章疏家執文摘句，好爲紛陳之過也」[18]。又吉藏所以覺得以「衆生」、「六法」或「避苦求樂」爲正因佛性是有病，究其根由是因爲他視「正因佛性」爲表佛體性自身。「衆生」、「六法」和「避苦求樂」都非卽是佛，因此以它們爲佛體性自身自然是不可。惟吉藏這樣理解「正因佛性」不但與涅槃經的舊義不合，且單從表面用語看亦不大妥當。蓋佛體性自身也便卽是「佛性」，何勞添上「正因」兩字[19]？況且自「簡異木石等無性」泛言衆生有正因佛性，此不具存有論意義的正因佛性說不但本爲涅槃經所明，與吉藏自身的佛性觀亦大致吻合。今祇因爲對「正因佛性」一辭的含義解釋不同，便導至這許多不必要的爭議，實在是非常無謂的。

註釋

❶ 湯用彤、前引書、下册、頁一九〇。

❷ 詳見常盤大定、前引書、中篇、第二章。湯用彤、前引書、第十七章。鎌田茂雄、中國佛敎思想史研究（東京、春秋社、一九六八）頁一五－二四。牟宗三、前引書、頁一八三－一八九。

❸ 大正藏卷四五、頁三五下－三六上。

❹ 吉藏在大乘玄論並沒有明言此二說之出處，今據均正大乘四論玄義所記補入。又參閱湯用彤、前引書、下册、頁一九一－一九二。

❺ 參閱前節註一六與註一七引文。

❻ 見前節註一二引文。

❼ 大正藏卷四五、頁三五中。

❽ 續藏經卷七四、頁四六後下。

❾ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁三六上）。

❿ 北本涅槃經「師子吼菩薩品」第十一（大正藏卷一二、頁五五六中）。

⓫ 大正藏卷四五、頁三五中。

⓬ 此句意思含糊，疑有文誤。

⓭ 續藏經卷七四、頁四六後下—四七前上。

⓮ 大正藏卷四五、頁三六上—中。

⓯ 同上註、頁三五下。

⓰ 續藏經卷七四、頁四六後下。

⓱ 大乘玄論卷三、(大正藏卷四五、頁三六中)。

⓲ 牟宗三、前引書、一八八頁。

⓳ 對這責難，吉藏亦自有他的答覆。見本章後第五節結論處。

第三節　吉藏對地論師佛性義的評破

吉藏對成實師「正因佛性」說的批評雖多不諦，但吉藏著作中論議成實師佛性觀的地方究竟不多。在這問題上，吉藏的主要評破對象爲地論師和攝論師。蓋佛性一向被視爲如來藏的同義辭，因此隨着佛性說的流行，地論師和攝論師便將佛性概念納入其如來藏緣起說中去解釋，把佛性跟其存有論系統裏所講的靈知明覺的眞如心等同。大乘玄論卷三所舉第七家「以阿黎耶識自性清淨心爲正因佛性」❶，與元曉（六一七—六八六）涅槃宗要記及以「阿摩羅識眞如解性爲佛性體」者❷，便是好例子。涅槃經立論不預設一超越分解，其所談的佛性並非一超越心體，故與中觀系佛教那不在存有論問題上取任何固定立場的精神無衝突。但當

佛性被認作爲指衆生的自性清淨心，並成爲如來藏緣起說的存有論架構中的觀念時，其意義便非常不同了。吉藏佛性說的基本路線，乃在扭轉其時日益嚴重的對佛性作實體式理解之趨向，並以恢復涅槃經的佛性古義爲標榜。從而吉藏對地論師和攝論師之佛性義評破之嚴苛，其理由也是不難理解的。❸

吉藏對地論師、攝論師佛性義之評破，不少跟他對成實師佛性義之評破一樣，是近乎無理取鬧的。例如中觀論疏卷三對地論師的「本有佛性」說有以下一段責難：

彼解云：衆生本有佛性，本有如來藏，為生死作依持建立。今斷煩惱故得佛，故是還至本處。

今問：為佛性自作佛？衆生作佛耶？若言衆生作佛者，如經云：昔時鹿王，我身是也。為鹿至佛耶？不至耶？若至佛，則猶是鹿；若不至佛，鹿滅於前誰作佛？若佛性自作佛者，衆生應不得佛。❹

地論師對此節評破的答覆應該是：一方面既可以說「衆生作佛」，另方面亦可以說「佛性自作佛」。蓋衆生居無明地，其「本有佛性」被無始惡習所覆，若不發菩提心，修諸波羅蜜，便不能斷妄契眞，故可以說「衆生作佛」。但在如來藏緣起說裏，衆生能起行作佛的超越根據又在他們皆具眞如心，本自有佛性，故亦可以說「佛性自作佛」。此二說並不相悖，因此並不着吉藏的兩難。

但吉藏對地論師的佛性眞心觀亦往往有甚中肯的批評。以下大乘玄論卷二的一節文字卽

是其中的表表者：

> 彼（地論師）云：阿梨耶識本來不生不滅，古今常定，非始非終，但違真故起妄想。故彼云：六識熾惱，隨覆梨耶，名為如來藏。後修十地之解，分分斷除妄想六識。六識既盡，妄想之解亦除，顯真成用，名為法身。……
>
> 今謂不然。法身本有，為何因可得？若為因得，則非本有。無因則同外道義。若言本有，何以名中道耶？又本來有此四句百非清淨法，自應遣顛倒，那忽為煩惱所覆？後修得十地之解尚能遣煩惱，本來常定法身不能遣之？翻成未之修解却惑？本卽不能，末亦不能也。❺

此節細析包括了三難：

(1)地論師主張佛性法身爲本有，此同於外道之無因生說。

(2)地論師立一不生不滅，非始非終的本識，是偏於有，違背了佛陀之中道宏旨。

(3)地論師的本識既是自性清淨，爲什麼它又忽會被煩惱所覆？在地論師的本淨系統裏，煩惱的來源實難於解釋。

此三難中之第一難亦不應理。外道的無因生說是指從空無所有而忽然生現宇宙萬法。今地論師所言爲衆生本有的佛性法身是超越主體，而非現象界之一物，又怎可以將它跟外道之無因生思想比附？至於第二責難，傳統的答辯是佛性眞心爲非空非有，它不落空邊，亦不落有邊，故與中道教旨無違。例如跟地論、攝論學有密切關係的大乘起信論，便曾形容眞如心爲

既「如實空」亦「如實不空」。「如實空」者，沒有一切妄想也；「如實不空」者，具足無量功德也：

> 復次此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。
>
> 所言空者，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。乃至總說依一切衆生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。
>
> 所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心。常恒不變，淨法滿足，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。❻

但應注意的是就眞如心是「從本已來一切染法不相應」、「離一切差別之相」、「無虛妄之念」而形容之爲「空」，此「空」是遮辭：遮世間之染與差別，顯眞如心之爲離染與無差別。這樣形容眞如心爲「空」，並不妨礙它爲「常恒不變，淨法滿足」，爲形而上的最後眞實。此亦即起信論說「若離妄心，實無可空」之意。如是看來，地論師雖一面談「空」，另方面又談「不空」，但就他們的思想體系仍保留着一最後眞實的觀念這點來看，他們無疑是側重於「不空」的。而自三論無得教學立場觀之，這便與佛教的中道精神有距離了。

至於第三責難：自性清淨的佛性法身怎樣會被煩惱所覆？傳統往往引用大乘起信論的水波喻來解釋：

> 如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是衆生自性清淨心因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故。❼

此節「大海水」喻如來藏眞心，「濕性」喻眞心之清淨性，「風」喻無明，「動相」喻世間煩惱法。大海水因風鼓動，現出種種波動相，惟其濕性始終不壞。及風息波平，海水還是海水，未嘗改其濕性。同樣，因無明熏染，如來藏眞心變現出種種世間煩惱相，然其清淨自性究竟如一。及無明滅，煩惱相亦滅，眞如心還是眞如心，其智性恆不失。

起信論這水波喻的確可以幫助我們想像一本性清淨的心體何以會被世俗法所覆染，也似乎解答了吉藏所提出的疑問。但這解答自身又引至另外一些新問題。首先，依此答覆之意，煩惱相的生現是眞如心受無明所熏的結果。然則無明與眞如心的關係又將如何？就眞如心爲本淨，無明爲本染，我們不能說眞如心本具無明性，蓋本淨者依理不能性具本染。但若說無明是外於眞如心，則成了兩重本體，其結論必然是染淨不離而實離，出世間的眞如心與世間的煩惱法是不二而二❽。此不但爲强調眞俗並觀，中道無二的三論教學所不能容許，亦跟大乘教說生死卽涅槃，煩惱卽菩提的精神不合。吉藏屢以眞妄不融詬病地論師之心識觀。例如其二諦義卷下云：

> 次難地論相心見樹有漏，無相心取則無漏法林樹。只問：此樹何業所起？為妄業起？為真業起？若妄業起，悟真則不見。若真業起者，何有真業起於妄樹耶？❾

又中觀論疏卷七談及地論師「以七識爲虛妄，八識爲眞實」，與攝論師「以八識爲妄，九識爲眞實」後，即重中三論教學的眞妄無礙之旨，而云：

然本對妄有真。在妄既無，寧有真實？⑩

此兩節評難均沒有進一步疏釋。惟觀上引大乘玄論卷二對佛性法身本有義的評破，其根據應與我們前面所提出的類似。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁三五下。

❷ 大正藏卷三八、頁二四九中。

❸ 例如淨名玄論卷一把地論師的清淨本心說比諸犢子部的以「第五不可說藏」爲我（大正藏卷三八、頁八五六下）。而中觀論疏卷三又認爲地論師跟「服水外道計水能生一切萬物」一樣，是執「從有生」（大正藏卷四二、頁三六中）。

❹ 大正藏卷四二、頁三八中。

❺ 大正藏卷四五、頁二七中。

❻ 大正藏卷三二、頁五七六上—中。

❼ 同上註、頁五七六下。

❽ 就眞如心與無明不能是本性互具，二者之不離極其量祇能是事實上的不離：亦卽說無明事實上永遠隨伴着眞如心，一有眞如心卽有無明熏染之。惟此不離旣祇是事實上的偶然，而非義理上的必然，則二者實質上仍是離。故我們說在如來藏緣起系統裏，染淨是不離而實離。又無明旣非眞如心所本有，則因無明風動而在眞如海上現出的世間相，便不能說是眞如體自身發用的結果。由是出世間的眞如心與世間的煩惱相，也祇能是事實上不二，而不能是本質上不二。故我們說它們是不二而實二。

❾ 大正藏卷四五、頁一一一下。

❿ 大正藏卷四二、頁一〇四下。

第四節　吉藏的中道佛性說

「佛性」一辭在漢譯親樹、提婆諸論著裏並不常見，而鳩摩羅什及其入門弟子如僧叡、僧肇、道融、曇影等，亦未曾在佛性這問題上下苦功❶。可見無論是在印度或中國，「佛性」都並非是早期中觀學者關注之觀念。但吉藏生活於涅槃佛性之學如日中天的陳、隋之世，因此他亦不能避免受了時代風氣的影響，對佛性這概念十分重視，視之爲佛法中的「根本大事」❷與「秘密法」❸。涅槃經廣明佛性，吉藏對之推崇備至固不待言，至如般若經、維摩經與法華經這些一向被認爲與佛性義發明無密切關係的經典，吉藏都一律把它們看作爲以宏

揚佛性學旨爲依歸❹。至於三論，吉藏以爲它們既是「通申大小二教，則大乘之義悉在其中，豈不明一乘佛性？」❺總之，「佛性」爲大乘佛教的核心教理，爲中觀系佛教的固有思想，吉藏是深信不疑的。

在涅槃經裏，佛性的意義爲「佛的體性」。吉藏一向以繼承河西的涅槃古學自豪，其釋佛性自然是以涅槃經爲本。吉藏著作論及佛性之處甚多，中以大乘玄論卷三「佛性義」一節最詳贍。內又分十門，其「會教第九」開章即引涅槃經文明佛性：

> 經中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？涅槃經自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧。❻

吉藏以「法性」、「眞如」、「實際」等爲佛性的同義辭，可見他是沿襲了涅槃經之舊例，以佛性爲指佛體性。跟着他便廣徵華嚴、楞伽、法華、維摩等經中佛性一辭之異稱，並一一加以釋義，說明甚麼是佛的體性：

> 故知大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於涅槃經中名爲佛性，則於華嚴名爲法界，於勝鬘中名爲如來藏自性清淨心，楞伽名爲八識，首楞嚴經名首楞嚴三昧，法華名爲一道一乘，大品名爲般若法性，維摩名爲無住實際。如是等名，皆是佛性之異名。……
>
> 平等大道，爲諸衆生覺悟之性，名爲佛性。義隱生死，名如來藏。融諸識性，究竟

> 清淨，名為自性清淨心。為諸法體性，名為法性。妙實不二，故名為真如。盡原之實，故名為實際。理絕動靜，名為三昧。理無所知，無所不知，名為般若。善惡平等，妙運不二，名為一乘。理用圓寂，名為涅槃。……雖有諸名，實無二相。以是故云：名字雖異，理實無二也。❼

稱佛性為「法性」，因為它是「諸法體性」；稱佛性為「眞如」、「實際」，因為它是「妙實不二」，「盡原之實」。因佛性對衆生來說是「義隱生死」，故勝鬘經稱之為「如來藏自性清淨心」；因佛性是「理絕動靜」，「無所知」亦「無所不知」，故首楞嚴經與大品般若分別稱之為「三昧」和「般若」。又佛性是「善惡平等，妙運不二」，因此法華經名之為「一乘」；佛性又是「理用圓寂」，因此涅槃經呼之為「涅槃」。總之，許多傳統視為佛教最終境界的描述，吉藏都認作為佛性的形容。在吉藏學說裏佛性是指「佛之體性」，應是絕無疑問的。

吉藏一方面繼承了涅槃經之說法，另方面又貫徹了三論教學之無得正觀精神，在佛的衆多德性中，特別重視「中道」，從而成立他的中道佛性說❽。前引文曾以「平等大道」釋佛性，而「平等」實卽是中道。吉藏繼而釋「平等」之義云：

> 至論平等佛性之理，非空非不空，非有非不有，非法性非不法性，非佛性非不佛性也。以一切並非故，能得一切並是。……當知平等大道無方無住，故一切並非；無方無礙，故一切並得。若以是為是，以非為非者，一切是非並皆是非也。若知無是

無非是無非無不非，假名為是非者，一切是非並皆是也。❾

說「平等佛性之理」是「非空非不空」，「非有非不有」，「無方無住」，「無方無礙」，這亦即「中道」那不着兩邊，離四句，絕百非的意旨。至於在大乘玄論卷三正明中道佛性義時，吉藏則一是以本章第一節註六所引涅槃經「師子吼菩薩品」的一段文爲本：

故一師所引文句，以「師子吼」文為正也。故師子吼菩薩問言：「云何為佛性？以何義故名為佛性？」如是凡有五問佛性，如來次第答。

答第一問言：「善男子！汝問云何為佛性者，……善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。」斯則一往第一義空以為佛性。又言「第一義空名為智慧」，豈不異由來義耶？今只說境為智，說智為境。

復云：「所言空者，不見空與不空」。對此為言，亦應云：「所言智者，不見智與不智」。即不見空除空，不見不空除不空，除智又除不智，遠離二邊，名聖中道。又言：「如是二見不名中道，無常無斷乃名中道。」此豈非以中道為佛性耶？是以除不空，則離常邊；又除於空，即離斷邊。不見智與不智亦如是。故以中道為佛性。是以文云：「佛性者，即是三菩提中道種子也。」

是故今明：第一義空名為佛性。不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名為中道。只以此為中道佛性也。……

但中道義難識，具如二諦（義）中辨：非中非邊，不住中邊，中邊平等，假名為中。

若了如是中道，則識佛性；若了今之佛性，亦識彼之中道。若了中道，即了第一義空；若了第一義空，即了智慧；了智慧，即了金光明（經）諸佛行處；若了金光明（經）諸佛行處，則了此經云：「光明者名為智慧。若了智慧，即了佛性；若了佛性，即了涅槃也」。❿

此節解義與「師子吼菩薩品」原文不盡符合，但陳理則甚暢通。原文「不見空與不空」是貶斥語，譏愚者或偏於「空」而忽視「不空」，或偏於「不空」而忽視「空」。吉藏則解之爲掃蕩語，表遠離二邊的中道。但經文質樸，將中道說成好像是兼持「空」與「不空」。吉藏撥除雲霧，直探本源，亦可見其玄智之充實。涅槃經豈必是以中道爲表兼備兩端乎？若果是如此，則「師子吼菩薩品」稍後以「無常無斷」爲中道便不好解。⓫其形容佛性爲「亦色非色，非色非非色；亦相非相，非相非非相；亦一非一，非一非非一……」等等亦不好解⓬。故吉藏站在三論無得教學的立場，釋中道爲「不見空除不空，不見不空除不空」，「非中非邊，不住中邊，中邊平等，假名中道」，並以此不着空有、不著中邊的中道爲佛之本質，表面上似乎是於經文外另標新義，綜觀之則與涅槃經之基本精神極相順。

主張中道爲佛性，明顯是把佛性了解爲「佛的體性」，即是說「中道」爲佛作爲佛之究竟。但「師子吼菩薩品」除了謂「中道者名爲佛性」外，又謂「佛性者名爲第一義空，第一義空名爲智慧」，如此看，「第一義空」與「智慧」也應該是「佛性」。吉藏在這方面作了點分疏，就佛體性在衆生因地去解釋「第一義空」與「智慧」之爲佛性。衆生以「智慧」體

認「第一義空」，故第一義空是「境」，而智慧是「智」。以此「境」「智」爲因，衆生遂能成就佛之中道體性。以此故，「第一義空」與「智慧」俱得稱爲佛性。然此祇是從衆生修成佛性過程分析地談。若就實言，豈「智慧」外另有一物名「第一義空」爲其對象乎？（蓋第一義空不能是對象。可爲對象之空是頑空；非第一義空。）豈離開「中道」而有堪稱爲「第一義」之空乎？自三論之無得教學觀，「智慧」無它，即是「第一義空」的無方無礙作用；而「第一義空」亦無它，即是「中道佛性」不住「空」也不住「不空」的平等無待⑬。故就境智無二的圓成域言，則是「若了中道，即了第一義空；若了第一義空，即了智慧」，「第一義空」與「智慧」都同是以「中道」爲本也。

註釋

❶ 以在中國首唱「一切衆生皆可成佛」著名的竺道生嘗遊於鳩摩羅什之門，但歷時不久。

❷ 勝鬘經寶窟卷下（大正藏卷三七、頁八五上）

❸ 法華玄論卷一（大正藏卷三四、頁三六八下）。

❹ 參閱金剛般若疏卷一（大正藏卷三三、頁八五中）、淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八六一上）、法華經遊意（大正藏卷三四、頁六四二上）、大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁四三上）。

❺ 十二門論疏卷上（大正藏卷四二、頁一七七中）。

❻ 大正藏卷四五、頁四一下。

❼ 同上註，頁四一下—四二上。

❽ 吉藏每視「中道」與「佛性」爲同義辭。例如仁王般若經疏卷一云：「不生不滅者，是中道之異名，不思議寂滅之別稱，亦名佛性」（大正藏卷三三、頁三一五上）。他又喜將「中道」與「佛性」連辭。例如中觀論疏卷一云：「八不即是中道佛性也。」卷二又云：「一味藥者，即是中道佛性。中道佛性不生不滅，不常不斷，即是八不」（大正藏卷四二、頁九下、頁二一中）。又「中道爲佛性」的主張非始於吉藏。吉藏大乘玄論卷三出正因佛性十一家後，又另舉河西曇無讖與法朗的佛性義云：

> 但河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏，作涅槃義疏，釋佛性義，正以中道爲佛性（大正藏卷四五、頁三五下）。

可見曇無讖和法朗早已主張「中道爲佛性」。吉藏自稱學出關河，其中道佛性說當是以河西曇無讖與法朗之佛性義爲心證。

❾ 大正藏卷四五、頁四二上。

❿ 同上註，頁三七中—下。

⓫ 大正藏卷一二、頁五二三下。見下節註❻引。

⓬ 同上註，頁五二六上。

⓭ 吉藏大乘玄論卷三便曾這樣釋「第一義空」之爲佛性：

涅槃經云「佛性者名第一義空」，豈非是空爲佛性耶？若以空爲空者，非佛性也。故下文云：「所言空者，不見空與不空，名爲佛性。」二乘之人，但見於空，不見不空，不見佛性。故知：於有所得，不但空非佛性，佛性亦非佛性也。若於無所得人，不但空爲佛性，一切草木並是佛性也（大正藏卷四五、頁四二上）。

第五節 吉藏論五種佛性

吉藏在大乘玄論卷三「佛性義」一節第五「釋名」門下舉古來以「因」「果」釋佛性者共三家：一是視「佛」「性」二字皆爲果名，二是視「佛」「性」二字皆爲因名，三是分字解釋，視「佛」一字爲表果，「性」一字爲狀因。吉藏認爲此三家義均不可用，而云：

問：「今義云何？爲當在因？爲當在果？爲當在因果耶？」

答：「今時明義，無在無不在，故云：『無在無不在，佛所說也。』只以如此義，故名爲佛性。雖無在無不在，而說在說不在者，佛性在因，性佛在果，故果因名佛性，因果名性佛。此是不二二義。不二二故，二則非二，故云二不二是體，不二二是用。以體爲用，以用爲體，體用平等，不二中道，方是佛性。

一切諸師釋佛性義，或言佛性是因非果，或言是果非因，此是因果二義，非佛性也。故經云：『凡有二者，皆是邪見。』故知一切諸師不知佛性，各執一邊，是非諍論，

失佛性也。若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性。故經云：『非因非果，名為佛性也。』……」❶

此節還是自中道佛性立場，駁斥前三家的佛性釋義。蓋中道者，「不二」也，故一切因果、體用、本末、始終等區分，於此中道佛性均掛搭不上。因一有區分，卽淪爲「二」也。故吉藏說「言佛性是因非果，或言是果非因，此是因果二義，非佛性也」。而祇有知「因果平等不二」、「體用平等不二」，方爲眞知佛性。

以佛性爲「因果不二」、「體用不二」，此是中道佛性的正明，吉藏稱之爲「釋通名」。但當此佛性爲衆生體現時，其體現過程便展現爲一時間上先後的次序，而可以用「因果」、「體用」等概念來釐定之，故有「釋別名」之次來，而分立五種佛性❷。五種佛性者，卽「因」佛性、「因因」佛性、「果」佛性、「果果」佛性與「非因非果」佛性，其名均是出於涅槃經「師子吼菩薩品」：

「善男子！佛性者有因，有因因；有果，有果果。有因者，卽十二因緣；因因者，卽是智慧。有果者，卽是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，卽是無上大般涅槃。……善男子！是因非果，如佛性；是果非因，如大涅槃；是因是果，如十二因緣所生之法；非因非果，名為佛性。……」❸

吉藏對五種佛性的解釋散見於淨名玄論、中觀論疏與十二門論疏❹，但還是以大乘玄論卷三「佛性義」一章裏的「簡正因」和「釋名」兩門所述爲最詳。「簡正因」門以「無始終」

與「有始終」兩重檢別前四種佛性，進而闡述「非因非果」的第五種正因佛性。現試依次說明之。

關於「無始終檢」，吉藏這樣說：

無始終義，卽如涅槃云：「十二因緣不生不滅，不一不二，不常不斷，不來不去，不因不果。」又言：「佛性者，有因，有因因；有果，有果果」也。是以無始終義，作四句明之：

所言因者，卽是境界因，謂十二因緣也。

所言因因者，卽是緣因，謂十二因緣所生觀智也。境界已是因，此之觀智，因因而有，故名因因。好體十二因緣，應是因因而有，故名因因。……

所言果者，卽三菩提。由因而得，故名為果。

所言果果者，卽是大般涅槃。由菩提故，得說涅槃以為果果。菩提卽是智，涅槃卽是斷，由智故說斷也。❺

首先，以十二因緣為「因佛性」，不是說十二因緣之相生相滅自身是佛的體性。十二因緣為佛性之說，也是出自涅槃經「師子吼菩薩品」：

「復次，善男子！衆生起見，凡有二種：一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道；無常無斷，乃名中道。無常無斷，卽是觀照十二因緣智。如是觀智，是名佛性。……

善男子！是觀十二因緣智慧，卽是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故，十二因緣名為佛性。

善男子！譬如胡瓜名為熱病。何以故？能為熱病作因緣故。十二因緣亦復如是。」❻

涅槃經說「十二因緣名爲佛性」，乃是因觀照「十二因緣」境界，是「無常無斷」中道實智產生的原因。就如胡瓜能爲熱病作因緣，人遂稱胡瓜爲熱病；同樣，「十二因緣」有使人悟不二中道佛性的作用，因此乃稱「十二因緣」爲佛性。吉藏以十二因緣爲「因佛性」，並名之爲「境界因」，便是基於這道理❼。又由觀照「十二因緣」，遂有「十二因緣智」之來。此「觀智」是因觀照十二因緣境界生，而自身又是「阿耨多羅三藐三菩提種子」，故若以十二因緣爲因佛性，則觀智是由因而起之因（種子），便當稱之爲「因因佛性」。此是第二種佛性。「因佛性」與「因因佛性」俱是自衆生未了悟的因地而談的佛性。而若就衆生已了悟的果地談佛性，以「十二因緣」與「觀智」爲因，究極卽是正覺，故「菩提」是「果佛性」。此是第三種佛性。而由「菩提」的證成，最後導致一切煩惱與生死患累之止息，亦卽是「涅槃」。「涅槃」是由「菩提」果而顯現之「果」，故名之爲「果果佛性」。此是第四種佛性。

圖表七　吉藏對涅槃經四種佛性義的分檢

(1)	因佛性	境界佛性	十二因緣
(2)	因因佛性	觀智佛性	觀智
(3)	果佛性	菩提果佛性	菩提
(4)	果果佛性	大涅槃果佛性	大般涅槃

吉藏覺察到涅槃經辨析前四種佛性若僅此而止，則四性立名似無明確準則，而可以互相轉調：

> 此是無始終義。何者？如所生觀智因因而有，故名因因，十二因緣亦因因而有，又是因因。既互為因與因因故，是無始終也。❽

蓋若由於「觀智」是因因而有的因，遂稱之爲「因因」，緣起十二支亦是各各次第爲因，每一支都是以前支爲因而起，又爲後支生現的因，如是「十二因緣」亦應可以稱爲「因因」。

稍後吉藏又云：

> 前四句有因者，謂十二因緣。正言十二因緣，非菩提之正因；而言因者，以其能生觀智，與因作因，故名為因。若例此者，大涅槃亦非是正觀之正果，以菩提果為果，故亦應單名為果。若言涅槃與果為果，故宜名果果者；十二因緣亦爾，與因作因，

> 故應名因因。❾

說「十二因緣」是「與因作因」，因爲它是作爲果地佛性直接因的「觀智」之因；說「涅槃」是「以果爲果」，因爲它是作爲因地佛性直接果的「菩提」之果。一是間接因，一是間接果，因此若單稱前者爲「因」，亦應單稱後者爲「果」。又如果以爲「涅槃」是間接果，故應名之爲「果果」，「十二因緣」是間接因，爲什麼不名之爲「因因」呢？因此吉藏叫這檢別爲「車輪明義無始終檢」，因爲它沒有明陳檢別之原則，由是隨着根據準則的不同，四性的稱謂便像車輪般可以隨意轉動。

惟涅槃經立四性名並非果沒有準則。又若我們認識到這準則，亦必見四性的稱謂，非眞如前述般爲可以任意更動。至於這準則是什麼，我們可從本節註三所引一段經文簡別出來。而由此簡別以見前四種佛性的立名根由，吉藏名之爲「有始終檢」。吉藏這樣條析此節經文：

> 第二作三世有始終檢者，凡有三句：一者「是因非果」，即是境界因。故經言：「是因非果，如佛性」。二者「是果非因」，即是果果性。故經言：「是果非因，如大涅槃」。三者「是因是果」，即如了因及三菩提，斯即亦因亦果。望後為因，望前為果。既言境界「是因非果」，涅槃「是果非因」，所以名為有始終義。❿

依吉藏的解釋，前四種佛性實揭示着一體現中道佛性的時間次序（「三世」）。「十二因緣」是因非果，蓋體認佛性以觀照十二因緣作始也。「涅槃」是果非因，蓋涅槃是指究竟圓滿之

眞實境也。「觀智」以「十二因緣」爲因，而以「菩提」爲果，故爲「是因是果」。「菩提」以「觀智」爲因，而以「涅槃」爲果，故也是「是因是果」。故以四種佛性配「是因非果」、「是果非因」、「是因是果」三句，則如下圖表所示：

圖表八　涅槃經的四性三句

佛性	句
(1) 因佛性	是因非果
(2) 因因佛性	是因是果
(3) 果佛性	是因是果
(4) 果果佛性	是果非因

四種佛性既是表體現佛體性之先後次序，由淺至深，由未悟至已悟，始終一點混亂不得，故形容之爲「有始終檢」。苟識乎此，反觀前面所述的「無始終檢」，則前四種佛性之立名因緣可覩：

> 但十二因緣作因，因始故單名為「因」。所以經云：「是因非果」也。觀智從十二因緣而生，因因而有，故名「因因」也。所以有果，則是三菩提，從觀智因而有，故名為「果」。
>
> （問：）「若言三菩提是觀智之正果，故單名為『果』者，觀智亦是三菩提之正因，亦應單名有『因』。若言觀智從因而有，故宜名『因因』者，三菩提亦從果而有，

故亦應名『果果』。」（答：）「而不爾，正言三菩提酬因之始，故直名為『果』。」涅槃從三菩提果而有，故名「果果」也。⑪

當然，若涅槃經是因三菩提是觀智的直接果（正果）而單稱之爲「果」，則觀智是三菩提的直接因，由是亦應單稱觀智爲「因」，而不應稱之爲「因因」。但涅槃經四性說非是就直接、間接之事上立名，而是就修行因果體現的始終成稱。無論是因是果，爲始者（十二因緣、三菩提）則單稱，爲終者（觀智、涅槃）則複稱，如是先後、單複爲次，亦可見「無始終檢」實非無始終也。

涅槃經於「是因非果」、「是果非因」與「是因是果」三句外，同段文又提到「非因非果」，吉藏以爲這是表第五的正因佛性：

問：「先明四句（指「無始終檢」），後說三句（指「有始終檢」），有正因不？」

答：「未有正因。」

問：「若前明四句，後說三句，既非正因者，未知何者為正因耶？」

答：「前四句所明因果，因是傍因，果是傍果義。所以然者，因則異果，果則異因，豈非是傍義？故先言『有因，有因因；有果，有果果』，皆未是正因；若言『非因非果』，乃是正因耳。後說三句『是因非果』，『是果非因』，『是因是果』，皆未名正；若言『非因非果』，此乃是正。故經云：『非因非果，名為佛性』也。故於四句中更足第五句，方是正因；於三句中更足第四句，方是正因。」

所以佛性非因非果，而說因說果。不因而因，開境、智故有二因，謂『因』與『因因』也。不果而果，開智、斷故有二果，謂『果』與『果果』。至論正因，豈是因果？故非因非果，卽是中道，名爲正因。」⑫

前四種佛性皆是「傍因」「傍果」，蓋它們都是依衆生體現佛體性的次序分析出來。說「因則異果」，說「果則異因」，成一因果的串連，都非中道佛性自身的正陳。中道佛性所表的是泯除一切畛域分限的不二之域，此豈是因果等相對觀念所能表狀？故對比前四種「不因而因」「不果而果」方便立的佛性，吉藏遂形容佛性自身爲「非因非果」，並名之爲「正因佛性」⑬。

圖表九　吉藏的五性四句

	佛性	四句
(1)	因佛性	是因非果
(2)	因因佛性	是因是果
(3)	果佛性	是因是果
(4)	果果佛性	是果非因
(5)	正因佛性	非因非果

由此可見，吉藏所謂「正因佛性」，卽是指佛體性的當體。惟吉藏旣以爲佛性當體是

「非因非果」，何以他又以「正因」名之？個中原因，我們可以從以下一段話見其端倪：

> 然此四種兩因兩果，並皆是傍，不得名正；非因非果，乃名正因。不因故有二因，不果故有二果。所以此因是不因，此果是不果故，非因非果，乃名為正。然非因非果自可名正，但其在因，故名正因，其果則呼為正果。然此正義，終不復可定言，故或時呼為道，或時呼為中，或時呼為正因。若齊言而取，終亦不得，何者言其正也？果自不正，因亦非正，亦非是非因非果，亦不非是非因非果也。
>
> 問：「若爾是何？」
>
> 答：「此中無是，故當有以超然悟言解之旨，點此悟心，以為正因。付此觀心，非言可述，故迦葉每歎不可思議也。」⑭

吉藏這裏說：「然非因非果自可名正，但其在因，故名正因」，稍前又曾說：「但因中名爲佛性，至果便成性佛」⑮，其意思似乎是謂常人討論佛性，多是從因地出發，例如探究衆生是否均有佛性等問題皆是。有見及此，今乃依從一般人習慣，呼佛性當體爲「正因佛性」。然究實觀之，佛性當體不但無所謂「因」，也無所謂「正」。稱之爲「正因」，或「正果」，或「非因非果」，或「中」，或「道」等等，都無非是欲「點此悟心」。至於此悟心的本身，則純然是一渾圓的「不可思議」域，爲「非言可述」，自然非爲「因」「果」、「正」「邪」等名所能至了。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁三八中—下。

❷ 大乘玄論卷三云：

先言正因佛性「非因非果」。非因而因，故有二因，謂境界因與了因。非果而果，故有二果，謂菩提與涅槃也（同上註、頁三八下）。

又法華玄論卷三云：

隱名佛性，顯名涅槃；亦隱名如來藏，顯則成法身；又隱則爲因，顯則爲果。然佛性未曾隱顯，約衆生不了，故名爲隱；若得了悟，自爲顯也（大正藏卷三四、頁三八七下）。

凡此均足見五種佛性之分立，目的是在狀衆生自不了悟的「隱」，達至了悟之「顯」的過程。至若佛性自身，則爲「未曾隱顯」者。

又五種佛性說非吉藏始創，成實師智藏、僧旻，與地論師慧遠，均曾申言五種佛性。詳參閱常盤大定、前引書、頁一八九—一九三、頁二〇九—二一七，鎌田茂雄、前引書、頁三一—三六，平井俊榮、前引書、頁六二二—六二七。

❸ 大正藏卷一二、頁五二四上。

❹ 參閱淨名玄論卷一（大正藏卷三八、頁八六二中）、卷五（頁八八四中），中觀論疏卷一（大正

藏卷四二、頁六中）、卷二（頁二九下），十二門論疏卷上（大正藏卷四二、頁一七一中）。

❺ 大正藏卷四五、頁三七下。

❻ 大正藏卷一二、頁五二三下—五二四上。

❼ 吉藏除了以十二因緣爲因佛性外，淨名玄論卷一又以「不二理」爲因佛性（大正藏卷三八、頁八六二中），而十二門論疏卷上則擧「實相」爲「境界佛性」（案：「境界佛性」卽「因佛性」）（大正藏卷四二、頁一七一中）。

❽ 大正藏卷四五、頁三七下。

❾ 同上註、頁三八下。

❿ 同上註、頁三七下—三八上。

⓫ 同上註、頁三八下—三九上。

⓬ 同上註、頁三八上。

⓭ 吉藏這正因佛性釋與涅槃經之正因義不符。當然，另立新義亦未嘗不可，祇是吉藏不但認爲他的正因釋義與涅槃經的舊義相同，更進而斥責成實師之以「衆生」、「六法」等爲正因佛性是有違經教，此則欠妥。

⓮ 大正藏卷四五、頁三九上。

⓯ 同上註、頁三八中。

第六節 「一切衆生皆有佛性」的意義

(1) 吉藏主張一切衆生皆有佛性的背景

從吉藏的「中道佛性」說與「五種佛性」說，我們可以斷定「佛性」一辭在吉藏的著作裏大體上是指佛的體性。又吉藏明「中道佛性」與「五種佛性」時完全是以涅槃經爲根據，亦足見在佛性的討論上，吉藏基本上是以涅槃經爲依歸。涅槃經一方面說「一切衆生悉有佛性」，但另方面又謂一闡提「永不生善心，故終不得除罪」，其在所有衆生是否皆有佛性這問題上的立場究竟如何，在我們現今看來是有點曖昧的❶。但吉藏與南北朝時的人一樣，都毫無疑問地相信涅槃經是主張所有衆生均有佛性。因此就其一貫推尊涅槃經的態度，吉藏自然亦唱言一切衆生悉具佛性，並視講一切衆生悉具佛性爲大乘教的特色：

> 大乘明一切衆生皆有佛性，並皆成佛。小乘人不明一切衆生皆有佛性。若爾，旣無佛性，雖復修行，終不成佛。❷

涅槃經說衆生悉有佛性是爲了簡別衆生有情，定當成佛，與永不能成佛的無情牆壁瓦石永異，其目的是「令諸衆生發阿耨多羅三藐三菩提心」。吉藏在其勝鬘經寶窟卷下中述佛說「佛性」與「如來藏」的來意時，提出的也是這論點：

又爲斷見衆生，謂衆生之性同於草木，盡在一期，無復後世。爲破此故，是故今明如來藏，必當作佛，不同草木，盡在一期。故涅槃云：「佛性者，非如牆壁瓦石也。」……

又令衆生知自身中有於佛性，發菩提心，修行成佛，故說佛性。又令衆生知他心身中悉有佛性，不行殺等十惡業罪。又於衆生不起二乘等見。既唯有佛性，則無復二乘，故於衆生不起二乘之見。❸

佛是爲了使人認識到衆生非同草木之盡在一期，「必當作佛」，因而明衆生皆具如來藏，悉有佛性。此一方面可激發起聽道者的自信，誘導他們「發菩提心，修行成佛」；另方面又可使他們由尊重自己進而尊重別人，對當有佛果的一切有情生慈悲護念之意，「不行殺等十惡業罪」。又二乘自滿於羅漢、辟支小果，不懂希佛大果。今言衆生俱當成佛，亦有令衆生「不起二乘之見」的作用。凡此種種，都顯出吉藏是自宗教實踐之背景去體會「一切衆生悉有佛性」說的意義，跟涅槃經提出一切衆生皆當成佛的本意是非常接近的。

(2) 吉藏對「本有」「始有」二義之批難

自宗教實踐之背景主張衆生定當成佛，這「定當成佛」之事的存有論根據何在，當可有進一步的申明。我們在上面已指出涅槃經並沒有在這問題上多著筆墨。至於吉藏於此方面的態度如何，我們可以從他對「本有」「始有」問題的意見觀其梗概。

「本有」與「始有」是對「一切衆生悉有佛性」的「有」的方式的兩種不同理解。首先，我們要認識到的，是泛說的「衆生本有佛性」與「衆生始有佛性」，因「本有」、「始有」、「佛性」等辭的意義常是因人而異，因此亦可以是互不衝突。且或同一思想架構，亦可兼具「本」「始」二義。例如大乘起信論認爲衆生皆具本覺的自性清淨心，後人乃多謂它代表「本有」一系。但另方面起信論又以爲衆生的「本覺」如來藏現受無明所覆，要經由修行，才能由現時的「不覺」而「始覺」、而「究竟覺」，於此亦未嘗不可談某一義之「始有」。又吉藏自衆生異於草本，定當成佛，乃言一切衆生皆有佛性。此說既以佛性在衆生爲當來之始現，似乎應判屬「始有」一系。但另方面吉藏肯定一切衆生都有成佛之可能，就此成佛之可能是衆生本來已具，似乎其說也還有某一義的「本有」。總之，「本有」「始有」若泛論亦必如牟宗三先生所說，是「不足以成爭論，亦不足以因之而分家」❹。今吉藏將其時人的佛性觀分爲「本有」「始有」兩大派系，並說「若執本有則非始有，若執始有則非本有，各執一文，不得會通經意。是非諍競作，滅佛法輪」❺，視二者爲互不相容，則其心目中的「本有」「始有」，應該是有特定的意義，而不能是泛言的「本有」「始有」。

在本有義方面，吉藏涅槃經遊意卷三曾舉持「本有」說者三家。當中第三家是兼言本、始二有，非純粹之本有家，因此嚴格說，則僅有兩家。吉藏述第一家靈味寶亮（四四四－五〇九）之本有義云：

第二靈味寶亮❻：生死之中已有真神之法，但未顯現，如蔽黃金。……真神亦爾。

> 本來已有常住佛體，萬德宛然，但為煩惱所覆。若斷煩惱，佛體則現也。❼

寶亮形容衆生佛性爲常住的眞神，祇是爲煩惱所覆，其遺意措辭，都使人想起日後地論師、攝論師的眞心說。至於第二家宋障安法瑤之本有義❽：

> 次有障安瑤師云：衆生有成佛之道理。此理是常，故說此衆生為正因佛性。此理附於衆生，故說為本有也。❾

此條述理甚浮泛，單觀此實難決定法瑤佛法觀之方向❿，也未知吉藏爲何判之爲「本有」。至於大乘玄論卷三「佛性義」章「本有始有」一門下論到本有，則一是以地論師之清淨本識說爲宗：

> 一師云：衆生佛性本來自有，理性真神阿梨耶識故。⓫

他又進而抨擊地論師之自理佛性言「本有」，自行佛性言「始有」（案：理佛性卽起信論所謂「本覺」，行佛性卽起信論所謂「始覺」）：

> 但地論師云：「佛性有二種，一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有。」若有所得心，望之一往消文，似如得旨。然尋經推意，未必如此。何者？但大聖善巧方便，逐物所宜，破病說法。何曾說言理性本有，行性始有耶？⓬

凡此都可見「本有佛性說」在吉藏心目中主要是指地論師的眞心觀與跟其近似的佛性說。至於「始有佛性說」則較成問題，因吉藏並沒有明言此是何人何派之觀點。惟若觀吉藏常把「始有」與「凡夫定無佛」之見並陳，並這樣批評之：

明汝謂凡夫修因得佛果，凡夫時未有佛，佛時無復凡夫。若凡夫時定無佛者，雖復勤修，終不得佛。以不得定不得，無佛定無佛，終不得為佛也。⑬

則吉藏心目中的始有論，當是有類於攝大乘論之自存有論上主張衆生本無如來性，一切清淨法都是後天的外鑠。我們不難想像，當時許多像吉藏或成實師般就衆生當成大覺而言衆生有佛性的人，都會對成大覺這件事有這樣的構想。

如果我們以上的推測沒有錯，則吉藏所謂「本有」「始有」，實代表了對衆生成佛之事的兩種不同的存有論解釋，前者以爲佛體性是衆生本來已具，而後者則以爲佛體性於衆生是先天完全沒有，其有都是後天的始成。如此地談的「本有」「始有」，便成了兩對立的學說，因此吉藏遂謂「若執本有則非始有，若執始有則非本有」。又由是吉藏何以既反對「本有」，又反對「始有」，同斥兩者爲「各執一文，不得會通經意」的理由也不難明白，這不過是三論教學在存有論問題上不持任何定見的立場之又一表現：

今一家相傳明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故（維摩）經云：但以世俗文字數說故說有三世，非謂菩提有去來今。以非本非始故，有因緣故，亦可得說故。如涅槃「性品」明佛性本有，如貧女寶藏。而諸衆生執教成病，故下文即明始有。故知佛性非本非始，但為衆生說言本始也。⑭

三論教學所談的佛性是中道，並非是指有「去來今」分別的存有界的某種實體或質性，可爲衆生所本有或本無。因此對比他家的以「有」「無」「本」「始」論佛性，吉藏遂提出佛性

為「非有非無」「非本非始」，為三論教學佛性觀的宗義。

吉藏並不否認佛經裏存在着一些具「本有」和「始有」意味的文句。例如大乘玄論卷三論到「本有」「始有」二說的來源，便引述涅槃經文：

問：「佛性為是本有？為是始有？」

答：「經有兩文。一云：衆生佛性，譬如暗室瓶瓮、力士額珠、貧女寶藏、雪山甜藥，本自有之，非適今也。……二云：佛果從妙因生，責騂馬直不責駒直也，明當服蘇今已遣臭，食中已有不淨，麻中已有油，則是因中言有之過，故知佛性是始有。經既有兩文，人釋亦成兩種。」⑮

但吉藏認為涅槃經中那些具「本有」「始有」意義的文句祇是方便教。後人徒見一端，把它們解釋成存有論上兩不相及之說，乃是「執教成病」。為了說明涅槃經是「知佛性非本非始，但為衆生說言本始」，吉藏假設了以下一節問答：

問：「若言佛性非本始者，以何義故（涅槃經）說本始？」

答：「至論佛性，理實非本始。但如來方便，為破衆生無常病故，說言一切衆生佛性本來自有，以是因緣，得成佛道。但衆生無方便故，執言佛性性現相常樂。是故如來為破衆生現相病故，隱本明始。至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始。為破本始故，假言非本非始。若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性。」⑯

涅槃經因見衆生中有偏於「無常」，以至對修道成佛之事沒有信心，於是乃言佛性爲一切有情所「本有」，以本有佛性爲緣，衆生均能得成佛道。此是「爲破衆生無常病」而陳的方便「本有」說。但衆生卻無方便，聽到「本有」，便理解爲存有論的判斷，以爲是指一「性現相常樂」的本體。於是涅槃經乃「隱本明始」，言佛性在衆生爲「始有」，爲有情本自不具而當來具。此是「爲破衆生現相病」而陳的方便「始有」說。如此看，涅槃經之兼陳本始，非但不是自相矛盾，也不與三論教學之佛性「非本非始」義相違。涅槃經是首唱中道佛性者。中道者，平等不二之道也，何來所謂本始之分別哉？故吉藏的結論是「至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始」，又說：「若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性。」

(3) 吉藏的佛性隱顯義

吉藏反對在存有論上判佛性在衆生爲本有或始有。至於論到佛性與有情的關係時，他則常用到「隱」「顯」兩字，以爲佛性在未悟衆生是隱而未顯，在已悟衆生則是顯而不隱。吉藏又進而澄清其謂佛性在未悟衆生爲隱而未顯，非同於地論師所云衆生本有自性清淨心體，祇是當今爲煩惱覆，故未能彰現。吉藏淨名玄論卷一釋「如來藏」義時，便集中說明這點：

> 如來藏者，謂如來胎，以失於不二，故起二見。由斯二見纏裹不二，不二道不得現前，故此二見為不二之胎。又不二之道，隱於二見，名如來藏。……非別有一物以覆法身，亦非別有法身隱乎胎內。若別有法身在於胎內，其猶壁內有柱，我在色

> 中。蓋是身見之流，何名中道佛性？……道本無二，衆生虛妄，失於不二，橫謂二。不悟橫二本無二，故二覆於無二。二覆於無二，故無二隱橫二。無二隱橫二，故名如來藏。若悟橫二本無二，無二顯現，名法身。隱顯大宗，其意若此。⑰

其實不但地論師的如來藏緣起系統可以談衆生皆具如來藏，三論教學亦可以有同樣的主張。但在三論教學裏說衆生皆含藏如來法身（如來藏），其意義與地論師所說的很不同。在地論師的思想架構裏謂衆生皆含藏如來法身，是指衆生悉有清淨的本心，但爲無明覆而未顯，就如柱之在牆壁內隱而不顯一樣。吉藏在此段文裏斥此類視佛性法身爲存有界的一物之見爲「身見」，爲同於外道之執有永恆之自我。至於三論教學之講衆生皆含藏如來法身，則是自衆生雖現今虛妄，「失於不二，橫謂二」，但若能如理修行，則仍能「悟橫二本無二」上立言。現今是「二覆於無二」，故中道不二佛性在衆生是「隱」；當來是「悟橫二本無二」，那時中道不二佛性在衆生便是「顯」。這樣談中道佛法的「隱」「顯」，可以不牽涉任何存有論的假設。

吉藏在涅槃經遊意比較地論學與三論學的佛性隱顯義之不同，說明的道理也是一樣：

> 問：「地論亦隱顯義，與今何異？」
>
> 解云：「語雖同，其意大異。彼有如來藏體為妄所覆，名之為隱；復則現出此體，名之為顯。如貧女寶藏，暗室瓶瓮，則用此譬為義。

今則不爾。此譬為破始有，故言本有，豈可守斯為定耶？今明只迷故名「隱」名「藏」，豈尚別有此體可隱？只悟故名「顯」名「法身」，無體可顯。迷故名隱，隱無所隱；悟故名顯，顯無所顯。只迷因緣故隱，悟因緣故名顯。如箜篌之喻無乎。無棍等因緣，則無聲為隱，無別聲可隱在內；若因緣具足，聲則便出，無別聲可顯。如來藏隱顯亦爾，不了因緣故隱，顯又如此，隱顯並出於緣。緣未堪如此說故為隱，今皆聞之故不隱。乃出於緣，法身更何隱顯也！」⑱

地論師以爲衆生皆有如來藏心體，但爲妄所覆故「隱」；當妄除復現時便是「顯」。此爲如來藏緣起架構中的佛性隱顯義。三論教學並不立存有論，也不預設一超越心體，因此它祇是就衆生是否已體現中道佛性而言佛性隱顯。衆生在迷，則中道佛性對他們是「隱」；若轉迷成悟，中道佛性對他們便是「顯」。此非是衆生有一清淨心體由「隱」而至「顯」，故說：「迷故是隱，隱無所隱；悟故名顯，顯無所顯」。又沿此思路說衆生悉有佛性，其「有」也就不像地論師般具有實存意味。吉藏以箜篌之有聲喻衆生之有佛性甚妥貼。我們說一樂器有聲，非是說它本自有聲，而是說若因緣具足，它便可有聲之發。同樣，說一切衆生皆有佛性，也非是說他們本具有清淨本體，而是說衆生若勤行精進，他們便可有中道佛體性之證悟。

註釋

❶ 參閱本章第一節的結論。

❷ 中觀論疏卷十（大正藏卷四二、頁一五三下）。

❸ 大正藏卷三七、頁六七上—中。

❹ 牟宗三、前引書、頁一八六。

❺ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁三九中）。

❻ 原文作靈味高高，「高高」當爲「寳亮」之筆誤。

❼ 大正藏卷三八、頁二三七下。

❽ 據湯用彤，「障安」爲章安之訛，亦卽新安也。參閱前引書、下册、頁一九五。

❾ 大正藏卷三八、頁二三七下。

❿ 寳亮編的涅槃經集解保存了法瑤佛性觀的一些資料，但亦不足鑒定其基本立場。參閱湯用彤、前引書、下册、頁一九五—一九六。

⓫ 大正藏卷四五、頁三九上。地論師的重要主張之一是阿賴耶爲淨識。

⓬ 同上註、頁三九中。

⓭ 中觀論疏卷一〇（大正藏卷四二、頁一五三中—下）。

⓮ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁三九中—下）。

⓯ 同上註、頁三九上。又參閱本章第七節註❸。又這裏所舉譬喻詳見北本涅槃經「如來性品」第四（大正藏卷十二、頁四〇七中—四〇八下）與「師子吼菩薩品」第十一（頁五三二上—五三三上）。有關涅槃經的佛性譬喻的討論，參閱本章第一節註⓯。

⓰ 大乘玄論卷三（大正藏卷四五、頁三九下）。

⓱ 大正藏卷三八、頁八五九中。

⓲ 同上註、頁二三一下。

第七節 草木亦有佛性

吉藏繼承了涅槃經的路線，自宗教理想出發揚言一切衆生皆有佛性，目的乃是在簡別衆生定當成佛，有異於草木瓦石之永不能成佛。但在大乘玄論卷三「佛性義」章第七門「辨內外有無」中，吉藏卻提出「不但衆生有佛性，草木亦有佛性」這非常可怪之「無情有性」論，原因何在呢？而吉藏又將何以自圓其說呢？

所謂「辨內外」者，「內」表「理內衆生」，「外」表「理外衆生」。吉藏這樣條別理內和理外：

（涅槃）經言：復次道有二種：一外、二內。外道道者，無常無樂；內道道者，有

常有樂。菩提、解脫亦復如是。聲聞菩提無常無樂，諸佛菩薩所有菩提常樂我淨。解脫亦然也。……又若言一切諸法有生滅者，皆是理外，悉屬外道；若一切諸法無生滅者，皆是理內，則屬內道。故今明發心悟不生不滅，如般若中所辯，名為內道也。❶

「理內衆生」者，指能體認諸法皆空，故無生無滅，解脫非灰身滅智，故常樂我淨之悟道衆生。反乎此者，則是「理外衆生」。當然，現實界中有迷染衆生，亦有悟道衆生。又草木無覺性，永不能起修，自然亦不能由實踐佛法而成佛。這些事實，佛並不否認，不然也不會有許下一衆生未成佛便誓不成佛之宏願之必要。但佛以其無得正觀泯除一切眞俗、邪正之界別，化有情而不自念有情爲一己所化，導衆生成正覺而又不視覺與不覺爲相對，則他不但對「理內衆生」與「理外衆生」之分限，甚或對草木與有情之分限，亦將不會有任何寄情。故自中道佛境一體而化觀，則不但理外衆生與一己無別，無情草木也與一己無別，均頓同成佛：

問：「為理外衆生有佛性？為理內衆生有佛性耶？」

答曰：「問理外衆生有佛性不？此不成問。何者？理外本自無有衆生，那得問言理外衆生有佛性不？故如問炎中之水，本自不曾有，何得更問炎中之水從何處來？是故理外既無衆生，亦無佛性，五眼之所不見。故（涅槃）經云：『若菩薩有我相、人相、衆生相，卽非菩薩。』是故我與人乃至今人無有佛性。不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性。以是義故，不但草木無佛性，衆生亦無佛性也。若欲明有佛性

者，不但衆生有佛性，草木亦有佛性。……」❷

此節引「若菩薩有我相、人相、衆生相，卽非菩薩」之經文來證明問言「理外衆生有佛性不」爲不成問，可見吉藏是根據如來無得觀境之圓頓一切，而推至「不但衆生有佛性，草木亦有佛性」的結論。吉藏以爲問「理外衆生有佛性不」爲不成問，這是因爲佛的無得理境是兼冥內外。它自始卽不設內外之別，故問它內外有無，就如問炎中之水何處來。炎本無水，又何處有水之去來哉？因此自如來之理境看，若不言理內理外則可。一言內外，則它是說外一切外，如是不但草木無佛性，衆生亦無佛性，阿羅漢與如來亦無佛性。說內一切內，如是不但阿羅漢與如來有佛性，衆生亦有佛性，草木亦有佛性。

由是可見，吉藏的「草木亦有佛性」說，是依中道佛境的涵攝一切，圓寂一切而提出。此「有」是帶起義的「有」，是草木在佛的無所不包之化境裏與佛共同提昇，而不是體現義的「有」，並非是說事實上草木能成佛。故吉藏這主張與其言草木永不能成佛並不矛盾：

> 問：「衆生無佛性，草木有佛性，昔來未曾聞。為有經文？為當自作？若衆生無佛性，衆生不成佛；若草木有佛性，草木乃成佛。此是大事，不可輕言令人驚怪也。」
>
> 答：「少聞多怪，昔來有事。是故（涅槃）經言：『有諸比丘，聞說大乘，皆悉驚怪，從坐起去』，是其事也。今更略舉愚見，以酬來問。
>
> 大涅槃「哀嘆品」中有失珠得珠喻，以喻衆生。迷故失無佛性，悟故得有佛性。故云一闡提無佛性，殺亦無罪也。又呵二乘人如燋種，永絕其根，如根敗之士。豈非

是明凡聖無佛性耶？衆生尚無佛性，何況草木？以此證知，不但草木無佛性，衆生亦無佛性也。……

又涅槃云：『一切諸法中，悉有安樂性。』亦是經文。唯識論云：『唯識無境界』，明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故，衆生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但衆生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成不成相。無不成故，假言成佛。以此義故，若衆生成佛時，一切草木亦得成佛。……」❸

難者以爲說「衆生無佛性，草木有佛性」是「輕言令人驚怪」，其實若悟「諸法平等」，「理實無有成不成相」，則一成一切成，一不成一切不成。因佛之成，衆生亦成，草木亦成，由是而言「草木有佛性」；因草木不成，衆生亦不成，佛亦不成，由是而言「衆生無佛性」；道理本來非常顯淺，也其實沒有甚麼值得驚怪之地方。因此吉藏提出「草木有佛性」後，又表明他並非主張草木「有覺悟之義」，因而其說與常識並不相違：

若論別門者，則不得然。何以故？明衆生有心迷，故得有覺悟之理；草木無心故不迷，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。以是義故云：衆生有佛性故成佛，草木無佛性故不成佛也。❹

衆生有迷則有悟，故事實上可成佛。草木無心，說迷說悟於它們均不恰當，故事實上草木永不能成佛。若據此而說草木無佛性，這自然是可以的。但這仍不妨在「依正不二」之原則下謂

草木就依報與佛之正報共臻佛境也。

吉藏以「佛性不定有無」之議，結束其辨佛性「內外有無」一門之討論：

> 今只就不定為定者，有理外眾生、理外草木，有理內眾生、理內草木，定何者有佛性？何者無佛性耶？若不定為定說者，經中但明化於眾生，不云化於草木，是則內外眾生有佛性，草木無佛性。雖然，至於觀心望之，草木眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無，亦有亦無，非有非無。此之四句，皆悉並聽觀心也。
>
> 至於佛性非有非無，非理內非理外。是故若得悟有無、內外平等無二，始可名為正因佛性也。故涅槃論云：「眾生有佛性非密，眾生無佛性亦非密，眾生即是佛，乃名為密也。」所以得言眾生無佛性者，不見佛性故；佛性無眾生者，不見眾生故。亦得言眾生有佛性，依如來藏故；亦得言佛性有眾生，如來藏為生死作依持建立故。[5]

「不定」是指中道正因佛性的自身。中道平等無二，不能定說爲內外有無，故形容之爲「不定」。惟此中道佛性若落在衆生因地觀察，自因地衆生與草木是否能成就此中道佛性，便可有一定判，此卽「不定而定」也。在草木方面，自草木無情，沒有所謂迷悟，當然應說「草木無佛性」。但自佛觀境一體而化，不但不視草木與衆生爲有異，也不視草木與一己爲有異，如是亦可說「草木有佛性」。至於衆生方面，衆生現居染界，不悟佛體性，自然可說「衆生無佛性」。但他們都有當來成佛的可能（「依如來藏」），因此也可說「衆生有佛性」。由此可

見，「有佛性」與「無佛性」這兩句話用在衆生與草木上，意義並不相同。能條別出其不同，則許多貌似費解的地方，其實也並不怎樣費解。

註釋

❶ 大正藏卷四五、頁四〇上—中。

❷ 同上註、頁四〇中。

❸ 同上註、頁四〇中—下。

❹ 同上註、頁四〇下。

❺ 同上註、頁四一上—中。

嘉祥吉藏學說 / 廖明活著 -- 臺北市：臺灣學生，民 74
7,267 面：21 公分
新臺幣 220 元（精裝）-- 新臺幣 170 元（平裝）

1 嘉祥吉藏 - 學識 - 佛學 2 三論宗 I. 廖明活著
226.1/8553

嘉祥吉藏學說 全一冊

著 者：廖 明 活
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局
本書局登記證字號：行政院新聞局局版臺業字第一一〇〇號
發 行 人：丁 文 治
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局
台北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號〇〇〇二四六六一八號
電話：三一一〇九七・三四一五六・三四一三六七
香港總經銷：藝 文 圖 書 公 司
地址：九龍又一村達之路三十號地下後座 電話：三一八〇五八〇七

定價 精裝新臺幣二二〇元 平裝新臺幣一七〇元

中華民國七十四年十月初版

2204